ماہنامہ

# اشراق

لاہور

دسمبر ۲۰۰۹

زیر سرپرستی

جاوید احمد غامدی

"استقرار حمل پر ۱۲۰ دن گزر جائیں تو اُس کا اسقاط کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ اِس مدت کے بعد جنین کا قتل درحقیقت انسان کا قتل ہے جو قرآن مجید کی رو سے پوری انسانیت کو قتل کر دینے کے مترادف ہے۔ اِس کی سزا قرآن میں ابدی جہنم بیان کی گئی ہے۔ اِس سے پہلے اسقاط، البتہ مباح ہے۔ مگر یہ اباحت بھی علی الاطلاق نہیں ہو سکتی، اِس کے لیے کوئی معقول عذر اور حقیقی سبب لازماً ہونا چاہیے۔"

——— شذرات

المورد

دار الاشراق

جاوید احمد غامدی

# اسقاط حمل

استقرار حمل پر ۱۲۰ دن گزر جائیں تو اُس کا اسقاط کسی حال میں جائز نہیں ہے۔ اِس مدت کے بعد جنین کا قتل درحقیقت انسان کا قتل ہے جو قرآن مجید کی رو سے پوری انسانیت کو قتل کر دینے کے مترادف ہے۔ اِس کی سزا قرآن میں ابدی جہنم بیان کی گئی ہے۔ اِس سے پہلے اسقاط، البتہ مباح ہے۔ مگر یہ اباحت بھی علی الاطلاق نہیں ہوسکتی، اِس کے لیے کوئی معقول عذر اور حقیقی سبب لازماً ہونا چاہیے۔ فقہ اسلامی میں اسقاط کے لیے ۱۲۰ دن کی یہ مدت اِس لیے مقرر کی گئی ہے کہ بچے کو انسانی شخصیت اِسی مدت کے خاتمے پر دی جاتی ہے۔ اِس سے پہلے وہ ایک حیوانی وجود ہوتا ہے۔ اُس کی زندگی بھی حیوانی زندگی ہوتی ہے۔ ۱۲۰ دن کی اِس مدت میں اُس کا حیوانی قالب پایۂ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُسے انسانی شخصیت عطا فرماتے ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جسے قرآن میں جنین کو ایک دوسری مخلوق میں تبدیل کر دینے سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارشاد فرمایا ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ، ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا، فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا، ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ، فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ. (المومنون ۲۳: ۱۲-۱۴)

”ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے پیدا کیا، پھر اُس کو ایک محفوظ جگہ پانی کی بوند میں تبدیل کر دیا، پھر اِس بوند کو جنین کی صورت دی، پھر جنین کو گوشت کا ایک لوتھڑا بنایا، پھر لوتھڑے میں ہڈیاں بنائیں، پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا، پھر اُس کو ایک بالکل ہی دوسری مخلوق میں تبدیل کر دیا۔ سو بڑا ہی بابرکت ہے اللہ بہترین پیدا کرنے والا۔“

ابتدا میں انسان کو زمین کے پیٹ سے پیدا کیا گیا تو اُس وقت بھی اللہ تعالیٰ نے یہی طریقہ اختیار فرمایا۔ قرآن کا

ارشاد ہے کہ پہلے انسان کا حیوانی وجود تخلیق ہوا، پھر اُس میں اپنی نسل آپ پیدا کر لینے کی صلاحیت ودیعت ہوئی، پھر اُس کا تسویہ کیا گیا، اِس طریقے سے جو مخلوق وجود میں آئی، اُس میں سے دو کا انتخاب کر کے پھر اُن میں روح پھونکی گئی، جس سے آدم و حوا کی صورت میں نطق و بیان کی صلاحیت اور عقل و شعور سے بہرہ یاب ایک نئی مخلوق، یعنی انسان کی ابتدا ہو گئی:

بَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِيْنٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ مَّآءٍ مَّهِيْنٍ، ثُمَّ سَوّٰهُ وَنَفَخَ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ، قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ. (السجدہ ۳۲: ۷-۹)

’’اُس نے انسان کی تخلیق کا آغاز مٹی سے کیا، پھر اُس کی نسل حقیر پانی کے خلاصے سے چلائی، پھر اُس کو نک سک سے درست کیا اور اُس میں اپنی روح پھونک دی اور (اِس طرح) تم کو کان اور آنکھیں اور دل عطا فرمائے، تم کم ہی شکر گزار ہوتے ہو۔‘‘

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی ہے کہ ماں کے پیٹ میں انسان کے حیوانی وجود کی تخلیق کے یہ تمام مراحل ۱۲۰ دن میں مکمل ہوتے ہیں۔ اِس کے بعد روح پھونکی جاتی ہے اور خدا کے حکم سے وہ شخصیت وجود میں آ جاتی ہے جسے ہم انسان کہتے ہیں۔ آپ کا ارشاد ہے:

ان احدكم يجمع خلقه فى بطن امه اربعين يومًا، ثم يكون فى ذلك علقة مثل ذلك، ثم يكون فى ذلك مضغة مثل ذلك، ثم يرسل الملك فينفخ فيه الروح. (مسلم، رقم ۲۶۴۳)

’’تم میں سے ہر ایک کی خلقت ماں کے پیٹ میں چالیس دن تک ہوتی ہے، پھر اِتنی مدت میں وہ جنین بن جاتا ہے، پھر لوتھڑا بن کر پورا ہو جانے میں بھی اتنے ہی دن لگتے ہیں، پھر فرشتے کو بھیجا جاتا ہے اور وہ اُس میں روح پھونک دیتا ہے۔‘‘

قرآن و حدیث کی یہی تصریحات ہیں جن کی بنا پر اسقاط کے لیے ۱۲۰ دن کی مدت مقرر کی گئی ہے۔

---

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# سورۃ المائدہ

(۱۹)

(گذشتہ سے پیوستہ)

یٰٓاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا، لَیَبْلُوَنَّکُمُ اللّٰہُ بِشَیْءٍ مِّنَ الصَّیْدِ تَنَالُہٗٓ اَیْدِیْکُمْ وَرِمَاحُکُمْ لِیَعْلَمَ اللّٰہُ مَنْ یَّخَافُہٗ بِالْغَیْبِ، فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِکَ فَلَہٗ عَذَابٌ

۹۴۔ ایمان[٢٠٥] والو، اللہ کسی ایسے شکار[٢٠٦] کے ذریعے سے تمھیں آزمایش میں ڈالے گا جو تمھارے ہاتھوں اور نیزوں کی زد میں ہوگا تاکہ اللہ دیکھ لے کہ تم میں سے کون بن دیکھے اُس سے ڈرتا ہے (اور کون نہیں

۲۰۵؎ یہ تیسرے سوال کا جواب ہے۔ احرام کی حالت میں اچانک کوئی شکار نظر آ جانے سے جو آزمایش، بالخصوص عرب کے لوگوں کو پیش آ سکتی تھی، اُس سے آگاہ فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمھارے ایمان و تقویٰ کو جانچنا چاہتا ہے، اِس لیے خبردار رہو، سبت کے دن جس طرح مچھلیاں دریا سے سر اُٹھا اُٹھا کر بنی اسرائیل کو دعوت شکار دیتی تھیں، وہی صورت تمھیں بھی پیش آ سکتی ہے۔ یہ تنبیہ جس اہمیت کی حامل ہے، استاذ امام امین احسن اصلاحی نے اِس کے بعض پہلوؤں کی طرف توجہ دلائی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> ''اِس تنبیہ کی اہمیت اچھی طرح سمجھنے کے لیے چند باتیں ذہن میں مستحضر کر لیجیے۔ ایک تو یہ کہ شکار بجائے خود بڑی رغبت کی چیز ہے، بالخصوص اہل عرب کے لیے جن کی تفریح اور معاش، دونوں چیزوں کا انحصار بڑی حد تک اُس زمانے میں شکار ہی پر تھا۔ دوسری یہ کہ جب کسی مرغوب چیز پر کوئی پابندی عائد ہو جائے تو اُس کی رغبت اور زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ عربی میں مثل ہے: 'الانسان حریص علی ما منع' انسان جس چیز سے روک دیا جائے،

اَلِيْمٌ ﴿٩٤﴾ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا، لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَاَنْتُمْ حُرُمٌ، وَمَنْ قَتَلَهٗ مِنْكُمْ
مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهٖ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْيًا بٰلِغَ
الْكَعْبَةِ اَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسٰكِيْنَ اَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوْقَ وَبَالَ اَمْرِهٖ،
عَفَا اللّٰهُ عَمَّا سَلَفَ، وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللّٰهُ مِنْهُ، وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٩٥﴾

---

ڈرتا[۲۰۷])۔ پھر جس نے اِس تنبیہ کے بعد بھی اللہ کے مقرر کیے ہوئے حدود سے تجاوز کیا، اُس کے لیے ایک دردناک سزا ہے۔ ایمان والو، احرام کی حالت میں شکار نہ مارو، (یہ ممنوع ہے) اور (یاد رکھو کہ) تم میں سے جس نے جانتے بوجھتے اُسے مارا، اُس کا بدلہ (تمھارے مواشی میں سے) اُسی کے ہم پلہ کوئی جانور ہے جس کا فیصلہ تم میں سے دو عادل آدمی کریں گے۔ یہ نیاز کی حیثیت سے کعبہ پہنچایا جائے گا، یا نہیں تو اِس گناہ کے کفارے میں مسکینوں کو کھانا کھلانا ہو گا یا اِسی کے برابر روزے رکھنا ہوں گے تاکہ وہ اپنے کیے کی سزا چکھے۔ اِس سے پہلے جو کچھ ہو چکا، اُسے اللہ نے معاف کر دیا ہے، لیکن اب اگر کسی نے اُسے دہرایا تو اللہ اُس سے بدلہ لے گا۔ اللہ زبردست ہے، وہ بدلہ لینے کی طاقت رکھتا ہے[۲۰۸]۔

---

اُس کا بڑا حریص ہو جایا کرتا ہے۔ اِس حرص کا نفسیاتی اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ جس طرح ساون کے اندھے کو ہر جگہ ہرا ہرا نظر آتا ہے، اِسی طرح اُس کو بھی ہر جگہ وہی چیز نظر آتی ہے جس سے وہ اپنے کو محروم پاتا ہے۔ تیسری یہ کہ یہ مناہی جب اصلاً امتحان کے لیے ہوئی ہے تو بعید نہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے مواقع پیدا فرمائے کہ اِس امتحان کا مقصد پورا ہو۔'' (تدبر قرآن ۲/ ۵۹۴)

۲۰۶ اصل میں 'بِشَیْءٍ مِّنَ الصَّیْدِ' کے الفاظ آئے ہیں۔ اِن میں 'شَیْء' کا لفظ، بالخصوص اِس کی تنکیر اشارہ کرتی ہے کہ ہر چند یہ آزمایش پیش آئے گی، مگر یہ بہت سخت نہیں، بلکہ ہلکی ہوگی۔

۲۰۷ اِس سے واضح ہے کہ احرام کی حالت میں شکار کی حرمت کا حکم اپنی نوعیت کے لحاظ سے ابتلا کے احکام میں سے ہے، یعنی وہ احکام جو محض بندوں کی وفاداری کا امتحان کرنے کے لیے دیے جاتے ہیں۔ بندوں کے مصالح کے نقطۂ نظر سے وہ چونکہ بے حکمت نظر آتے ہیں، اِس لیے خدا کو بن دیکھے ماننے اور اُس سے بن دیکھے ڈرنے والوں کو دوسروں سے الگ کر دینے کے لیے ایک کسوٹی بن جاتے ہیں۔ چنانچہ فرمایا ہے کہ یہ آزمایش اِس لیے پیش آئے گی کہ اللہ تعالیٰ اُن لوگوں کو ممیز کر لے جو غیب میں رہتے ہوئے اُس سے ڈرتے ہیں۔

اُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهٗ مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ، وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا، وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْٓ اِلَيْهِ تُحْشَرُوْنَ ﴿۹۶﴾ جَعَلَ اللّٰهُ الْكَعْبَةَ

تمھارے لیے دریا کا شکار اور اُس کا کھانا جائز ہے، تمھارے اور تمھارے قافلوں کے زادراہ کے لیے۔ جب تک تم احرام کی حالت میں ہو، خشکی کا شکار، البتہ حرام کیا گیا ہے۔[۲۰۹] (اِس کے قریب نہ جاؤ) اور اللہ سے ڈرتے رہو جس کے حضور میں تم سب حاضر کیے جاؤ گے۔ اللہ نے حرمت والے گھر، کعبہ کو لوگوں

۲۰۸؎ یہ تنبیہ نہایت سخت ہے۔ ابتلا کے احکام چونکہ بندوں کی وفاداری کا امتحان ہوتے ہیں، اِس لیے اُن کی خلاف ورزی یا اُن سے بے پروائی کی سزا بھی نہایت سخت ہوتی ہے۔ خدا کے ماننے والوں کو اِس پر ہمیشہ متنبہ رہنا چاہیے۔

۲۰۹؎ اِس پورے حکم کا خلاصہ یہ ہے کہ حالت احرام میں شکار کی ممانعت صرف خشکی کے جانوروں کے لیے ہے، دریائی جانوروں کا شکار کرنا یا دوسروں کا کیا ہوا خشکی کا شکار کھالینا، دونوں جائز ہیں۔ دریائی جانوروں کے معاملے میں یہ رخصت اِس لیے دی گئی ہے کہ خشکی کے سفر میں اگر زادراہ تھڑ جائے تو اُسے کسی نہ کسی طرح حاصل کیا جاسکتا ہے، لیکن دریائی سفر میں اِس طرح کے موقعوں پر شکار کے سوا کوئی دوسرا راستہ باقی نہیں رہتا۔ تاہم اِس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ لوگ اِس رخصت سے آگے بڑھنے کی کوشش کریں۔ خشکی کا شکار ہر حال میں ممنوع ہے۔ لہٰذا اگر کوئی شخص جانتے بوجھتے اِس گناہ کا ارتکاب کرتا ہے تو اُسے کفارہ ادا کرنا چاہیے۔ اِس کی تین صورتیں ہیں:

جس طرح کا جانور شکار کیا گیا ہے، اُسی قبیل کا کوئی جانور گھریلو چوپایوں میں سے قربانی کے لیے بیت اللہ بھیجا جائے۔

اگر یہ ممکن نہ ہو تو اُس جانور کی قیمت کی نسبت سے مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے۔

یہ بھی دشوار ہو تو اتنے روزے رکھے جائیں، جتنے مسکینوں کو کھانا کھلانا کسی شخص پر عائد ہوتا ہے۔

رہی یہ بات کہ جانوروں کا بدل کیا ہے یا اگر جانور کی قربانی متعذر ہے تو اُس کی قیمت کیا ہوگی یا اُس کے بدلے میں کتنے مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا یا کتنے روزے رکھے جائیں گے تو اِس کا فیصلہ مسلمانوں میں سے دو ثقہ آدمی کریں گے تاکہ جرم کا ارتکاب کرنے والوں کے لیے اپنے نفس کی جانب داری کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔

الْبَیْتَ الْحَرَامَ قِیٰمًا لِّلنَّاسِ، وَالشَّھْرَ الْحَرَامَ وَالْھَدْیَ وَالْقَلَآئِدَ. ذٰلِکَ لِتَعْلَمُوْٓا
اَنَّ اللّٰہَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ، وَاَنَّ اللّٰہَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ﴿۹۷﴾
اِعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰہَ شَدِیْدُ الْعِقَابِ، وَاَنَّ اللّٰہَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ﴿۹۸﴾ مَا عَلَی الرَّسُوْلِ اِلَّا
الْبَلٰغُ، وَاللّٰہُ یَعْلَمُ مَا تُبْدُوْنَ وَمَا تَکْتُمُوْنَ ﴿۹۹﴾ قُلْ: لَّا یَسْتَوِی الْخَبِیْثُ وَالطَّیِّبُ

کے لیے مرکز بنایا ہے[۲۱۰] اور حرمت کے مہینوں[۲۱۱]، قربانی کے جانوروں اور اُن سب جانوروں کو شعیرہ ٹھیرا دیا ہے[۲۱۲] جن کے گلے میں (نذر کی علامت کے طور پر) پٹے ڈال دیے گئے ہوں۔ یہ اِس لیے (شعیرہ ٹھیرائے گئے ہیں) کہ تم پر واضح رہے کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ زمین و آسمان میں ہے اور وہ ہر چیز سے واقف ہے[۲۱۳]۔ خبردار ہو جاؤ، اللہ سخت سزا دینے والا بھی ہے اور بڑا بخشنے والا اور مہربان بھی ہے۔ پیغمبر پر تو صرف پہنچا دینے کی ذمہ داری ہے اور اللہ جانتا ہے جو کچھ تم ظاہر کرتے اور جو کچھ چھپاتے ہو۔ کہہ دو

۲۱۰؎ اصل میں لفظ 'قِیٰمًا لِّلنَّاسِ' آیا ہے۔ سورۂ بقرہ (۲) کی آیت ۱۲۵ میں یہی مفہوم لفظ 'مثابة' سے ادا کیا گیا ہے، یعنی ایک ایسی جگہ جو لوگوں، بالخصوص ذریت ابراہیم کے لیے اُسی طرح دینی سیادت کا مرکز ہے، جس طرح مختلف قوموں کے دارالحکومت اُن کی سیاسی قیادت کا مرکز ہوتے ہیں۔

۲۱۱؎ اصل میں 'الشَّھْرَ الْحَرَامَ' کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ اِس سے مراد یہاں کوئی مخصوص مہینا نہیں، بلکہ تمام اشہر حرم کے لیے یہ لفظ ایک اسم جنس کے طور پر آیا ہے۔

۲۱۲؎ لفظ 'شعائر' اِس جملے میں حذف ہے، اِس لیے کہ سیاق کلام سے یہ صاف واضح ہو جاتا ہے۔

۲۱۳؎ آیت میں جن شعائر کا ذکر ہوا ہے، وہ نذر کی تمثیل ہیں۔ انسان جب اِس تمثیل کا حصہ بن کر بیت الحرام کا سفر کرتا ہے تو قدم قدم پر جس حقیقت کی یاددہانی حاصل کرتا ہے، وہ یہی ہے کہ اللہ علیم و خبیر ہے اور وہ زمین و آسمان کی ہر چیز کو جانتا ہے۔ تمام خشیت و تقویٰ اِسی سے پیدا ہوتا ہے اور یہی ایمان و اسلام کی روح ہے۔ استاذ امام لکھتے ہیں:

"... یہاں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کو فعلاً بھی بیان کیا ہے اور صفتاً بھی، اِس لیے کہ خدا کا علم ماضی، حاضر، مستقبل، ظاہر، باطن، غائب، موجود، مضمر، سب پر محیط ہے اور انسان کا خدا کے علم کے متعلق یہی عقیدہ ہے جو اُس کے اندر خشیت بالغیب پیدا کرتا ہے۔" (تدبرقرآن ۲/ ۵۹۸)

وَلَوْ اَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيْثِ، فَاتَّقُوا اللّٰهَ، يٰٓاُولِى الْاَلْبَابِ، لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ﴿١٠٠﴾

کہ پاک اور ناپاک، دونوں یکساں نہیں ہیں، اگرچہ ناپاک کی کثرت تمھیں کتنا ہی فریفتہ کرنے والی ہو۔ سو اللہ سے ڈرتے رہو، عقل والو، تاکہ تم فلاح پاؤ۔[۲۱۴] ۹۴-۱۰۰

۲۱۴؎ یہ تنبیہ کے بعد تنبیہ کا اسلوب جس چیز کو واضح کرتا ہے، وہ یہ ہے کہ جب اللہ ہر چیز کو جانتا ہے تو خبردار رہو، تمھارا کوئی عمل بھی اُس سے پوشیدہ نہ رہے گا اور وہ جس طرح بخشنے والا اور مہربان ہے، اُسی طرح سخت سزا دینے والا بھی ہے۔ ہمارے پیغمبر نے یہ حقیقت تم پر واضح کر دی ہے۔ اب آگے تمھاری ذمہ داری ہے۔ یاد رکھو، خدا خیر مطلق اور سراپا حق و عدل ہے۔ وہ برائی اور بھلائی کے ساتھ یکساں معاملہ نہیں کر سکتا۔ یہ ممکن ہے کہ برائی کی کثرت تمھیں فریفتہ کر لے، مگر خدا کے ہاں یہ کثرت کوئی وزن نہیں رکھتی۔ وہ صرف پاکیزگی کو قبول کرے گا اور اُس کے حضور میں وہی لوگ فلاح پائیں گے جو نیکی اور خیر کو اختیار کریں۔ علم و عمل کی ناپاکی اور خباثت کے لیے اُس کے ہاں دوزخ کی آگ کے سوا کچھ بھی نہیں ہے۔

[باقی]

طالب محسن

# حب انصار اور بغض انصار

عَنْ أَنَسٍ (رَضِیَ اللّٰهُ عَنْهُ) قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: آیَةُ الْمُنَافِقِ بُغْضُ الْاَنْصَارِ، وَآیَةُ الْمُؤْمِنِ حُبُّ الْاَنْصَارِ.

---

حضرت انس (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: منافق کی نشانی انصار کی دشمنی ہے اور مومن کی نشانی انصار کی محبت ہے۔



عَنْ اَنَسٍ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: حُبُّ الْاَنْصَارِ آیَةُ الْاِیْمَانِ وَبُغْضُهُمْ آیَةُ النِّفَاقِ.

---

حضرت انس (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انصار کی محبت ایمان کی نشانی ہے اور انصار سے دشمنی نفاق کی علامت ہے۔

عَنِ الْبَرَّاءِ یُحَدِّثُ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ فِی الْاَنْصَارِ: لَا یُحِبُّهُمْ اِلَّا مُؤْمِنٌ، وَلَا یُبْغِضُهُمْ اِلَّا مُنَافِقٌ. مَنْ أَحَبَّهُمْ أَحَبَّهُ اللّٰهُ، وَمَنْ أَبْغَضَهُمْ أَبْغَضَهُ اللّٰهُ.

---

حضرت براء (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کے حوالے سے فرمایا: ان سے وہی محبت کرتا ہے جو مومن ہے اور ان سے وہی دشمنی کرتا ہے جو منافق ہو۔ جس نے ان سے محبت کی، اللہ نے اس سے محبت کی، اور جس نے ان سے دشمنی کی، اللہ نے اس سے دشمنی کی۔

عَنْ أَبِیْ هُرَیْرَةَ أَنَّ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا یُبْغِضُ الْاَنْصَارَ رَجُلٌ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ.

---

حضرت ابو ہریرہ (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انصار سے وہ شخص دشمنی نہیں کرتا جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہو۔



عَنْ أَبِیْ سَعِیْدٍ قَالَ: قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ: لَا یُبْغِضُ الْاَنْصَارَ رَجُلٌ یُؤْمِنُ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْآخِرِ.

---

حضرت ابوسعید (رضی اللہ عنہ) بیان کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: انصار سے وہ شخص دشمنی نہیں رکھتا جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔

## لغوی مباحث

'حُبُّ الْاَنْصَارِ': 'حُبّ' کے لفظ کا ترجمہ ہم نے محبت کیا ہے۔ لفظ کی حد تک تو ترجمہ ٹھیک ہے، لیکن اس سے بات پوری بیان نہیں ہوتی۔ کسی گروہ یا فرد سے محبت اور دشمنی سے مراد اس کی حیثیت اور کردار کو دل سے قبول کرنا یا اسے دل سے رد کرنا ہے۔ پھر یہی داخلی حالت ہے جو کچھ عملی اقدامات کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہاں دینی پہلو بھی موجود ہے۔ چنانچہ یہ محبت ایک دینی معنی بھی رکھتی ہے۔ انصار کا دینی کردار اور دین کی راہ میں ایثار و استقامت وہ چیزیں ہیں جس کی قدر شناسی درحقیقت دین کی قدر شناسی ہے۔

'اَلْاَنْصَار': 'انصار' کا لفظ 'ناصر' کی جمع بھی ہو سکتا ہے اور 'نصیر' کی جمع بھی۔ مراد یہ ہے کہ افعال کے وزن پر جمع فاعل سے بھی بنتی ہے اور فعیل سے بھی۔ یہاں انصار سے مراد مدینہ کے دو بڑے قبائل ہیں، جنھوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت کی اور جان اور مال کی قربانیاں پیش کیں اور اس طرح انصار (یعنی مددگار) کہلائے۔

## معنی

ان روایات میں لفظ کے فرق کے باوجود ایک ہی بات بیان ہوئی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انصار کے ساتھ بغض رکھنے کو ایمان کے منافی قرار دیا ہے۔ زمانۂ نبوت حق اور باطل کی کش مکش کا زمانہ تھا۔ اس زمانے میں حضور پر ایمان لانا اور آپ کی حمایت کرنا اور اس حمایت میں اپنے جان و مال کی پروا نہ کرنا ایمان کا تقاضا تھا۔ ایسا تقاضا کہ اگر پورا نہ کیا جائے تو ایمان ہی قابل قبول نہیں تھا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے بعد مدینہ کے لوگوں نے یہ تقاضا ہر اعتبار سے پورا کیا۔ ایسے لوگوں سے محبت درحقیقت ایمان کے محرک سے پیدا ہوتی اور ایمان کے تقاضوں کے شعور سے طاقت پکڑتی ہے۔ اسی طرح ایسے لوگوں سے عداوت دین کی دشمنی کے محرک سے پیدا ہوتی اور دین کی دشمنی کے تقاضے پورے کرنے میں ظاہر ہوتی ہے۔ ایمان کی نفی اور نفاق کی موجودگی کے تقابل سے یہی حقیقت واضح کی گئی ہے۔ قرآن مجید میں بیان ہوا ہے کہ منافقین اہل ایمان پر برے وقت کے آنے کے منتظر رہتے ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں انصار کی نصرت دین کے استحکام اور فروغ میں بنیادی کردار ادا کر رہی تھی۔ ظاہر ہے، اہل نفاق کی نفرتوں کا سب سے بڑا ہدف بھی یہی لوگ ہونے چاہییں۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اسی طرح کے حالات سے متعلق ہے۔

اوپر مندرج متون میں سے ایک متن میں یہ بھی بیان ہوا ہے کہ جس نے ان سے محبت کی، اللہ نے اس سے محبت کی اور جس نے ان سے دشمنی کی، اللہ نے اس سے دشمنی کی۔ اس سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے کہ انصار سے محبت درحقیقت دین و ایمان سے محبت ہے۔ قرآن مجید میں بیان ہوا ہے کہ حضور اہل ایمان سے کہہ دیں کہ اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی بندگی کے تقاضے پورے کرنے ہی کا نتیجہ اللہ کی محبت کا حصول ہے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم یہ فرماتے ہیں کہ انصار سے محبت اللہ کی محبت پانے کا سبب ہے، تو قرآن کی روشنی سے واضح ہو جاتا ہے کہ یہ محبت درحقیقت دین و ایمان سے محبت کا ایک مظہر ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ لوگ اپنے دین سے محبت کریں، اللہ کے رسول کی پیروی کو اپنی زندگی بنائیں اور ان کے دلوں میں ان لوگوں سے محبت

نہ ہو جنھوں نے دین کے یہ تقاضے کماحقہ پورے کیے ہوں اور بطور خاص جن کی مساعی کی تعریف کائنات کے پروردگار کی کتاب میں موجود ہو۔ یہ دراصل ان کے مقام و مرتبے کا ادراک ہے۔ جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے محبت ہے، وہ صحابہ سے بھی محبت کرتا ہے۔

یہاں یہ بات واضح رہنی چاہیے کہ یہاں وہ بغض اور نفاق زیر بحث ہے جو دین دشمنی کے جذبے سے پیدا ہوتا ہے۔ روزمرہ کے معمول کے معاملات میں پیدا ہونے والے اختلاف اور شکر رنجی ان روایات میں زیر بحث نہیں ہیں۔ صحابہ کے باہمی اختلافات اسی قبیل سے تعلق رکھتے ہیں۔

## متون

امام مسلم نے (مسلم، رقم ۷۴-۷۷ میں) اس روایت کے وہ متون جمع کر دیے ہیں جو معمولی فرق کے ساتھ کتب روایت میں موجود ہیں۔ وہ فرق بھی اس نوعیت کے ہیں کہ کسی میں دو روایتیں ایک ہو گئی ہیں اور کسی میں ایک لفظ کا ایک مترادف آیا ہے اور کسی میں دوسرا۔

تمام متون کو سامنے رکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک ہی مضمون کو ادا کرنے کے لیے کسی روایت میں ایک اور کسی میں دوسرا اسلوب اختیار کیا گیا ہے: 'ان شأن الایمان حب الانصار'، 'الانصار لا یحبهم الا مؤمن'، 'من احب الانصار فبحبی أحبهم'، 'لا یبغض الانصار رجل یؤمن باللّٰہ والیوم الآخر'۔ اسناد کا مطالعہ کریں تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضور ہی نے مختلف موقعوں پر مختلف انداز سے بات کہی ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ روایت بالمعنیٰ کے طریقے پر حضور کے ارشاد کو سمجھنے والوں نے اپنے اپنے انداز میں بیان کیا ہے۔ بہرحال ان متون سے یہ واضح ہے کہ اس روایت کا مطلب کیا ہے۔ ان متون سے واضح طور پر انصار سے محبت کا محرک بھی سامنے آتا ہے اور اس محبت کی دینی اہمیت بھی۔

## کتابیات

بخاری، رقم ۱۷، ۳۵۷۲، ۳۵۷۳؛ مسلم، رقم ۷۴-۷۷؛ ابن حبان، رقم ۷۲۷۲-۷۲۷۴؛ ترمذی، رقم ۳۹۰۰، ۳۹۰۶؛ نسائی، رقم ۵۰۱۹؛ ابن ماجہ، رقم ۱۶۳؛ السنن الکبریٰ، رقم ۸۳۲۳، ۸۳۳۱-۸۳۳۳، ۱۱۷۵۰؛ بیہقی، رقم ۱۴۱۷۴؛ احمد، رقم ۲۸۱۹، ۹۴۲۴، ۱۰۵۱۵، ۱۰۸۳۲، ۱۱۳۱۸، ۱۱۴۲۵، ۱۱۷۱۰، ۱۱۹۰۳، ۱۱۶۸۶، ۱۲۳۳۸، ۱۲۳۹۲،

۱۳۶۳۲، ۱۶۹۱۷، ۱۶۹۶۳، ۱۶۹۶۴، ۱۷۹۶۶، ۱۸۵۲۳، ۱۸۵۹۹، ۲۷۱۹۰؛ مسند ابو یعلیٰ، رقم ۱۰۰۷، ۲۶۹۸، ۴۱۷۵، ۴۳۰۸، ۷۳۶۷؛ مسند طیالسی، رقم ۲۴۲، ۲۸۷، ۲۱۰۱، ۲۱۸۲؛ المعجم الکبیر، رقم ۸۱۷، ۳۳۵۷، ۳۳۵۸، ۵۷۱۰، ۱۲۳۳۹؛ المعجم الاوسط، رقم ۱۳۱۷؛ الآحاد والمثانی، رقم ۱۷۰۳، ۱۷۰۵ - ۱۷۰۸، ۱۷۷۳ - ۱۷۷۸، ۱۹۶۹؛ مسند ابن الجعد، رقم ۴۷۹؛ مصنف ابن ابی شیبہ، رقم ۳۲۳۵۵، ۳۲۳۵۶؛ فضائل صحابہ، رقم ۱۴۱۱، ۱۴۱۴، ۱۴۱۷، ۱۴۱۸، ۱۴۲۲، ۱۴۴۷، ۱۴۵۴، ۱۴۵۹۔

محمد رفیع مفتی

# اخلاقیات

## فضائل اخلاق

### اتمام اخلاق ـــــ مقصد بعثت

(۱) عَنْ أَبِی هُرَیْرَۃَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ. (احمد، رقم ۸۹۵۲)

''ابوہریرہ (رضی اللہ عنہ) کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: میں اچھے اخلاق کو اُن کے اتمام تک پہنچانے کے لیے مبعوث کیا گیا ہوں۔''

### توضیح

ہر مسلمان سے دین کا اہم ترین مطالبہ تزکیۂ اخلاق ہے۔ آخرت کی کامیابی کے لیے یہ لازم ہے کہ انسان خالق اور مخلوق، دونوں کے ساتھ اپنے عمل کو پاکیزہ بنائے۔ پاکیزہ عمل ہی کو عمل صالح کہا جاتا ہے۔ تمام شریعت اسی کی فرع ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا اصل مقصد یہی تھا کہ آپ اعلیٰ اخلاق کی تکمیل کر دیں۔

### اخلاق نبوی اور آپ کا معیار فضیلت

(۲) عَنْ عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُمَا قَالَ لَمْ یَکُنِ النَّبِیُّ صَلَّی

اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا وَکَانَ یَقُوْلُ:إِنَّ مِنْ خِیَارِکُمْ أَحْسَنَکُمْ أَخْلَاقًا. (بخاری، رقم ۳۵۵۹)

''عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بد گوئی کرنے والے تھے نہ بد زبانی۔ آپ فرمایا کرتے تھے: تم میں سے بہترین لوگ وہی ہیں جو اپنے اخلاق میں دوسروں سے اچھے ہیں۔''

(۳) عَنْ مَسْرُوْقٍ قَالَ دَخَلْنَا عَلٰی عَبْدِ اللّٰہِ بْنِ عَمْرٍو حِیْنَ قَدِمَ مُعَاوِیَۃُ إِلَی الْکُوْفَۃِ فَذَکَرَ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَقَالَ لَمْ یَکُنْ فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا وَقَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ:إِنَّ مِنْ خِیَارِکُمْ أَحَاسِنَکُمْ أَخْلَاقًا. (مسلم، رقم ۶۰۳۳)

''مسروق سے روایت ہے کہ جب معاویہ (رضی اللہ عنہ) کوفہ آئے تو ہم (ان کے ساتھ آنے والے صحابی) عبداللہ بن عمرو سے ملنے گئے۔ انھوں نے (دوران گفتگو میں) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر چھیڑا اور یہ بتایا کہ آپ بد گوئی کرنے والے تھے نہ بد زبانی اور یہ بھی بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: تم میں سے بہترین لوگ وہی ہیں جو اپنے اخلاق میں دوسروں سے اچھے ہیں۔''

(۴) قَالَ عَبْدُ اللّٰہِ بْنُ عَمْرٍو إِنَّ رَسُوْلَ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ لَمْ یَکُنْ فَاحِشًا وَلَا مُتَفَحِّشًا وَقَالَ:إِنَّ مِنْ أَحَبِّکُمْ إِلَیَّ أَحْسَنَکُمْ أَخْلَاقًا.

(بخاری، رقم ۳۷۵۹)

''عبداللہ بن عمرو کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بد گوئی کرنے والے تھے نہ بد زبانی۔ آپ کا ارشاد ہے: مجھے تم میں سے وہی لوگ سب سے زیادہ محبوب ہیں جو دوسروں سے بہتر اخلاق والے

ہیں۔‘‘

## توضیح

اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتا ہے: ’اِنَّکَ لَعَلٰی خُلُقٍ عَظِیْمٍ‘، ’’بے شک، آپ اعلیٰ اخلاق پر فائز ہیں‘‘ (القلم ۶۸: ۴)۔

یہ احادیث آپ کے اخلاق عالیہ ہی کے اس پہلو کو بیان کرتی ہیں کہ آپ تلخ و شیریں، غصہ و محبت، اچھے اور برے کسی حال میں بھی بدگوئی اور بدزبانی کرنے والے نہ تھے۔ آپ خود بھی اعلیٰ اخلاق کے حامل تھے اور آپ کے نزدیک وہی لوگ زیادہ پسندیدہ تھے جو اخلاق میں دوسروں سے بہتر ہوتے تھے۔

## اخلاق حسنہ کی حیثیت

(۵) عَنْ أَبِی الدَّرْدَاءِ عَنِ النَّبِیِّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ شَیْءٍ أَثْقَلُ فِی الْمِیزَانِ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ. (ابوداؤد، رقم ۴۷۹۹)

’’ابودرداء (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے دن میزان میں کوئی چیز بھی اچھے اخلاق سے زیادہ وزنی نہ ہوگی۔‘‘

(۶) عَنْ أَبِی الدَّرْدَاءِ أَنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا شَیْءٌ أَثْقَلُ فِیْ مِیزَانِ الْمُؤْمِنِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ وَإِنَّ اللّٰہَ لَیُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَذِیْءَ. (ترمذی، رقم ۲۰۰۲)

’’ابودرداء (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: قیامت کے دن مومن کی میزان میں کوئی چیز بھی اُس کے اچھے اخلاق سے زیادہ وزنی نہ ہوگی اور بے شک، اللہ تعالیٰ بے حیا بدگو شخص کو دشمن رکھتا ہے۔‘‘

### توضیح

وہ اعلیٰ سے اعلیٰ عمل جو انسان کر سکتا ہے، وہ اس کا اچھا اخلاق ہی ہے۔ چنانچہ یہی عمل اس کی میزان میں سب سے زیادہ وزنی ہوگا۔ بے حیائی اور بدگوئی، ان دونوں صفات کو وہی شخص اپنا سکتا ہے جو اخلاق سے اصلاً عاری ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسا شخص اللہ تعالیٰ کے ہاں مبغوض ہے۔

### اخلاق حسنہ کا درجہ

(۷) عَنْ عَائِشَةَ رَحِمَهَا اللّٰهُ قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَيُدْرِكُ بِحُسْنِ خُلُقِهِ دَرَجَةَ الصَّائِمِ الْقَائِمِ.

(ابوداؤد، رقم ۴۷۹۸)

''عائشہ رحمہا اللہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ''بندۂ مومن حسن اخلاق سے وہی درجہ حاصل کر لیتا ہے جو دن کے روزوں اور رات کی نمازوں سے حاصل ہوتا ہے۔''



(۸) عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ قَالَ سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُوْلُ: مَا مِنْ شَيْءٍ يُوْضَعُ فِي الْمِيزَانِ أَثْقَلُ مِنْ حُسْنِ الْخُلُقِ وَإِنَّ صَاحِبَ حُسْنِ الْخُلُقِ لَيَبْلُغُ بِهِ دَرَجَةَ صَاحِبِ الصَّوْمِ وَالصَّلَاةِ. (ترمذی، رقم ۲۰۰۳)

''ابودرداء (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ میں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میزان میں کوئی بھی ایسی چیز نہ رکھی جائے گی جو حسن خلق سے بھی زیادہ وزنی ہو۔ انسان اپنے اچھے اخلاق سے دن بھر روزے رکھنے اور رات بھر نماز پڑھنے والے شخص کا درجہ حاصل کر لیتا ہے۔''

### توضیح

اللہ کی رضا کے لیے دن بھر روزے رکھنا اور رات بھر نماز پڑھنا یقیناً یہ دونوں بہت بڑے اعمال ہیں اور انسان ان سے بہت بلند درجہ حاصل کر لیتا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ یہی درجہ انسان اچھے اخلاق سے بھی حاصل کر سکتا ہے۔

## نیکی اور بدی ـــ اچھا اور برا اخلاق

(۹) عَنِ النَّوَّاسِ بْنِ سِمْعَانَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ سَأَلْتُ رَسُولَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْبِرِّ وَالْإِثْمِ فَقَالَ: الْبِرُّ حُسْنُ الْخُلُقِ وَالْإِثْمُ مَا حَاكَ فِيْ صَدْرِكَ وَكَرِهْتَ أَنْ يَّطَّلِعَ عَلَيْهِ النَّاسُ. (مسلم، رقم ۲۵۵۳، رقم مسلسل ۶۵۱۶)

”نواس بن سمعان الانصاری (رضی اللہ عنہ) سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نیکی اور گناہ کے بارے میں پوچھا تو آپ نے فرمایا: ”نیکی حسن اخلاق ہے اور گناہ وہ ہے جو تمھارے دل میں کھٹک پیدا کر دے اور تم یہ پسند نہ کرو کہ دوسرے لوگ اُسے جانیں“۔“

### توضیح

دوسروں کے ساتھ نیکی اور اچھے برتاؤ ہی کا نام حسن اخلاق ہے۔ انسان نیکی اور بدی کو فطری طور پر جانتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر انسان دوسرے کی جانب سے اپنے لیے حسن اخلاق کا طالب ہوتا اور بدی کو ناپسند کرتا ہے اور اگر وہ خود کسی برائی میں مبتلا ہو تو دوسروں کے سامنے اس کا افشا ہونا پسند نہیں کرتا۔

خورشید احمد ندیم

# امریکا سے نفرت یا۔۔۔۔؟

غالب نے سچ کہا ہے کہ انسان بلاشبہ پیالہ وساغر نہیں ہوتا۔ دکھ پہنچے تو اس کی آنکھیں بھیگ جاتی ہیں۔ظلم اسے مشتعل کرتا اور غصہ دلاتا ہے۔ مصائب میں وہ مضطرب ہوتا ہے اور جبر حد سے بڑھ جائے تو اس کے لیے نا قابلِ برداشت ہو جاتا ہے۔ ہم مسلمان بھی آدم کی اولاد ہیں۔ آنسو، اضطراب اور غصہ ہماری سرشت میں بھی شامل ہیں۔ مصیبت اور غم میں، ہم سے وہی توقع ہونی چاہیے جو آدم وحوا کی باقی اولاد سے کی جاتی ہے۔تاہم مسلمان ہونے کے ،ناتے لازم ہے کہ دکھ اور تکلیف کے ہر لمحے میں ہم اپنے پروردگار کی طرف رجوع کریں۔ اس رجوع کا ایک پہلو مابعدالطبیعیاتی ہے۔ دعا واستغفار اور رکوع وسجود اس کے وہ مظاہر ہیں جن سے ہم اللہ کی رحمت اور نصرت کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں۔ دوسرا پہلو مادی اور طبیعیاتی ہے۔ اللہ نے یہ دنیا جن اصولوں پر قائم کی ہے۔انھیں وہ اپنی سنت کہتا ہے جو کبھی تبدیل نہیں ہوتی۔ اس کا کہنا یہی ہے کہ غم وغصے کے عالم میں کسی ردِ عمل کا اظہار کرتے وقت اللہ کی اس سنت کو پیشِ نظر رکھا جائے۔ یہ مسلم اور غیر مسلم، مرد اور عورت، اللہ کو ماننے والے اور اس کا انکار کرنے والے، سب کے لیے ایک ہی ہے۔ اس لیے مسلمانوں پر بطور خاص لازم ہے کہ وہ ایسی کیفیت میں اللہ کی سنت کو سمجھیں اور اس کی روشنی میں کسی ردِ عمل کا اظہار کریں۔

امریکا کے خلاف مسلمانوں کا غصہ قابلِ فہم ہے۔ مشرقِ وسطیٰ میں اسرائیل کی غیر مشروط حمایت اور ماضی قریب میں عراق پر حملے سے لے کر پاکستانی سرزمین پر ڈرون حملوں تک، اس کے بے شمار اقدامات ایسے ہیں جن کا کوئی اخلاقی اور قانونی جواز نہیں۔ اس کے نتیجے میں جس طرح ہمارے بے گناہ بہن بھائی اور بچے موت کی وادی میں اتر گئے ، اس پر اگر ہمیں غصہ آتا ہے تو یہ ایسی بات نہیں جو سمجھ میں نہ آسکے۔لیکن کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ کہ ہم غصے میں دیوار سے ٹکرا کر خود کو زخمی کر لیں؟ کیا ہم مقابلہ کرتے وقت اس سنتِ الٰہی کو نظر انداز کر دیں جس کے مطابق یہ

معاملات رونما ہوتے ہیں؟ میرا خیال ہے کہ یہ سوالات اس وقت ہماری سنجیدہ توجہ چاہتے ہیں۔عراق افغانستان اوراب پاکستان کی حالت زار دیکھ کربھی اگر ہم میں سنجیدگی نہیں آئی تو پھراس سے بڑی بدقسمتی کوئی اورنہیں ہوسکتی۔ میں نے اس تحریر میں انھی سوالات کے جوابات تلاش کرنے کی سعی کی ہے۔

امریکااس وقت دنیا کی واحد عالمی قوت ہے۔اس بات کا اعتراف بزدلی ہے نہ مرعوبیت۔دنیا میں آج تک کوئی فاتح قوم ایسی نہیں گزری جس نے معرکہ آرائی سے پہلے مدِ مقابل کی قوت کا صحیح اندازہ نہ کیا ہو۔واحد عالمی قوت ہونے کا ایک مفہوم ہے۔امریکا کو یہ حیثیت اس وقت حاصل ہوئی، جب اس نے عسکری، سیاسی، معاشی اورتہذیبی اعتبار سے دنیا پر اپنی برتری ثابت کردی۔دوسری جنگِ عظیم کے بعداس کے بے شمار شواہد تاریخ کی کتابوں اور دنیا کے نقشے پر بکھرے ہوئے ہیں۔سیاسی اعتبار سے اس نے ایک سے زائد مرتبہ ساری دنیا کوامریکی جھنڈے تلے متحد کیا۔تہذیبی حوالے سے امریکااس وقت مذہبی رواداری اور جمہوری اقدار کی پاسداری کے لیے معروف ہے۔اس کی عسکری قوت کا یہ عالم ہے کہ چین کا دفاعی بجٹ پینٹا گان کے بجٹ کے مساوی ہے۔۲۰۰۹ میں دیے جانے والے تیرہ نوبل انعامات میں سے نو امریکا کو ملے۔ایجادات میں وہ سرِفہرست ہے۔ اسی طرح بحرانوں کے باوجود آج بھی امریکا دنیا کی سب سے بڑی معیشت ہے۔ورلڈ اکنامک فورم اسے اب بھی دنیا کی سب سے بڑی مسابقتی معیشت(The most competitive economy) قرار دیتا ہے۔

اس کا یہ مفہوم کسی طرح نہیں ہے کہ اس میں مادی اعتبار سے کمزوریاں نہیں ہیں یا وہ جو چاہے کرسکتا ہے۔ویتنام سے لے کر افغانستان تک اس کی ناکامیوں کی ایک طویل داستان ہے۔تاہم ایسی کوئی ناکامی اس کی عالمی حیثیت کو متاثر نہیں کرسکی۔اس کا سبب کیا ہے؟

ہم اس سوال پرغور کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ وقت کے ساتھ تمام میدانوں میں اس نے اپنی برتری قائم رکھی۔قوت کی یہ نفسیات ہے کہ وہ نہ صرف خودکو برقرار رکھنا چاہتی ہے بلکہ اس میں اضافے کی بھی متمنی رہتی ہے۔ اس خواہش سے توسیع پسندی اور غلبے کا رجحان پیدا ہوتا ہے۔اسی کا ایک مظہر یہ ہے کہ وہ اس خطرے کا بھی سدِ باب کرتی ہے جومحض امکانی سطح پرموجود ہوتا ہے۔وہ دنیا کے ان وسائل پر بھی قابض ہونا چاہتی ہے جو کسی بھی لمحے اس کے خلاف استعمال ہوسکتے ہیں۔انسان کی معلوم تاریخ بتاتی ہے کہ ہر عالمی قوت یہی کرتی رہی ہے اور آج امریکا بھی کسی طرح پہلی عالمی قوتوں سے مختلف نہیں۔کل وہ سوویت یونین کوخطرہ سمجھتا تھا۔چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ عالمی قوت دنیا کے نقشے سے محو کردی گئی۔آج ایک طرف مشرقِ وسطیٰ کے وسائل پراس کی نظر ہے اور دوسری طرف وہ اس

عسکریت پسندی سے خطرہ محسوس کرتا ہے جو القاعدہ وغیرہ کے زیرِعنوان متحرک ہے۔ امریکا کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ اسلام بطورِ مذہب اس کا ہدف نہیں ہے۔ تاہم اس کی کوئی تعبیر اگر ایسی ہے جو امریکا کے لیے چیلنج بن سکتی ہے تو پھر وہ اشتراکیت کی طرح اس کو بھی ختم کرنا چاہتا ہے۔

اس وقت چین اور یورپ کے بے شمار ممالک امریکا کی اس توسیع پسندی سے نالاں ہیں۔ وہ اس کی غیر اخلاقی عالمی حیثیت کو دل سے تسلیم نہیں کرتے، لیکن ان میں سے کوئی اس کے ساتھ تصادم کی راہ پر چلنے کے لیے تیار نہیں۔ سب اپنی تعمیر میں مصروف ہیں اور وہ اس دن کے انتظار میں ہیں جب وہ معاشی، سیاسی اور عسکری اعتبار سے اس قابل ہو جائیں کہ امریکا کے ساتھ برابری کی سطح پر معاملہ کر سکیں۔ وہ جس دن یہ مقام حاصل کر لیں گے، فطری اصول کے مطابق طاقت کا توازن تبدیل ہو جائے گا۔ یہ بات بھی سمجھنے کی ہے کہ اب طاقت کا ایک مرکز نہیں رہا۔ معیشت اپنی جگہ مرکز ہے، عسکری قوت اپنی جگہ مرکز ہے۔ لازم نہیں کہ یہ سب مراکز ایک جگہ ہوں۔ جس دن بین الاقوامی منڈی میں ڈالر کی مرکزیت ختم ہو جائے گی، دنیا میں امریکا کی معاشی برتری کم ہونا شروع ہو جائے گی اور اس کے آثار دکھائی دے رہے ہیں۔

دنیا کی یہ ساری قوتیں چاروناچار اسی سنتِ الٰہی کا اتباع کر رہی ہیں جو مادی دنیا میں جاری ہے، البتہ وہ اسے قانونِ فطرت (Law of Nature) کہتے ہیں۔ اگر ہم دنیا میں عزت سے جینا چاہتے ہیں تو ہمارے پاس بھی اس راستے کو اپنانے کے سوا کوئی چارہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی ساری قوت مادی تعمیر پر صرف کر ڈالیں۔ آج چین، جاپان اور جرمنی سمیت بے شمار ممالک اسی سمت میں آگے بڑھ رہے ہیں۔ یہ اگرچہ امریکا کی خواہش کے برعکس ہے لیکن قانونِ فطرت کے عین مطابق ہے۔ یہ قانون بتاتا ہے کہ اس دنیا میں کوئی قوت قادرِ مطلق نہیں اور جو مثبت طرزِ عمل اختیار کرتا ہے وہ لازماً آگے بڑھتا ہے۔ دوسری جنگِ عظیم میں جاپان کو جس ذلت کا سامنا کرنا پڑا، ماضی قریب میں اس کی کوئی مثال موجود نہیں لیکن آج دنیا کے معاشی فیصلے جاپان کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتے۔ ہمارے لیے بھی یہی راستہ ہے۔ ہم اگر اس پر چل نکلیں تو امریکا سمیت کوئی بھی ہمیں نہیں روک سکتا۔ اس کے لیے چند کام ناگزیر ہیں۔

ا۔ ماؤ نے چینی قوم کو یہ پیغام دیا تھا کہ اپنی کمزوری کو اپنی طاقت میں بدل دو۔ ہمیں بھی یہی کرنا ہے۔ ہم اپنا غصہ توانائی میں تبدیل کر ڈالیں جو ہماری تعمیر کا باعث بن جائے۔ یہ سفر علم سے شروع ہوگا اور اس کا ظہور معیشت، معاشرت اور سیاست سمیت ہر شعبۂ زندگی میں ہوگا۔

۲۔ہم یہ طے کرلیں کہ ہم نے ہر قیمت پر امن خریدنا ہے۔ یہ امن بعض اوقات کمزور کو یک طرفہ اور غیر منصفانہ بنیادوں پر ملتا ہے۔ ہمیں اس کے لیے بھی تیار ہو جانا چاہیے۔ لوگ عزت، حمیت جیسے الفاظ سے ہمیں اشتعال دلائیں گے لیکن ہمیں اپنی سماعتوں کو ان آوازوں سے دور رکھنا ہے۔ دیوار سے سر پھوڑنے کو دنیا کی کسی لغت اور تاریخ میں غیرت یا حمیت نہیں کہا گیا۔

۳۔ کوئی ہمیں تصادم میں الجھانا چاہے تو چین کی طرح ہمیں اس سے گریز کرتے ہوئے ساری توانائی اپنی تعمیر پر لگانا ہوگی۔

۴۔ جو قوم داخلی سطح پر اخلاقی پستی میں مبتلا ہو وہ کسی بڑے خارجی چیلنج کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔ سماجی اخلاقیات کے باب میں ہمیں اپنی تعمیر پر خصوصی توجہ دینی ہے۔ ناپ تول میں صحت، معاملات میں اجلا پن، حفظِ مراتب، رواداری، برداشت، ان سب اقدار کے حوالے سے ہمیں خود کو مثالی سطح پر لے جانا ہوگا۔

یہ اہداف کسی سیاسی تبدیلی سے نہیں، سماجی انقلاب سے حاصل ہوں گے۔ اس کے لیے کسی فردِ واحد کا انتظار یا کسی سیاسی راہنما سے توقعات باندھنا عبث ہے۔ آج ضرورت ہے کہ ہماری اجتماعی بصیرت کام آئے۔ لوگ اپنی صلاحیت اور افتادِ طبع کے ساتھ مختلف میدانوں میں سرگرمِ عمل ہوں۔ ان کی مشترکہ کوششوں سے انشا اللہ وہ تبدیلی آئے گی جس کے بعد کوئی ہم پر ظلم نہیں کر سکے گا اور ہم اپنے وقار کا بہتر دفاع کر سکیں گے۔ یہ سچ ہے کہ انسان پیالہ و ساغر نہیں ہوتا لیکن حکمت اسی کی گم شدہ میراث ہے۔ آج ہمیں وہ حکمت چاہیے جو امریکا کے خلاف ہماری نفرت کو ایک تعمیری قوت میں بدل ڈالے۔ تبدیلی کا واحد راستہ تعمیر ہے۔ ہمیں اپنے غصے کو تھامنا ہے۔ ہمیں اپنے غم کو اپنی طاقت بنانا ہے۔ قانونِ فطرت کے مطابق، پھر ہمارا راستہ کوئی نہیں روک سکتا۔

---

محمد عمار خان ناصر

# مولانا مفتی عبدالواحد کی تنقیدات کا ایک جائزہ

(۱)

''حدود و تعزیرات - چند اہم مباحث'' کے عنوان سے ہماری جو تالیف چند ماہ قبل شائع ہوئی ہے، اہل علم کی طرف سے اس پر مختلف اور متنوع تبصرے سامنے آ رہے ہیں جو علمی و فکری بحثوں میں ایک فطری بات ہے۔ اس ضمن میں دار الافتاء جامعہ مدنیہ لاہور کے صدر جناب ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب نے ''مقام عبرت'' کے نام سے اپنی ایک تحریر میں کتاب کے بعض مباحث کا ناقدانہ جائزہ لیا ہے۔ یہ تحریر ماہنامہ 'الشریعہ' میں چھپنے کے علاوہ ایک مستقل کتابچے کی صورت میں بھی شائع کی گئی ہے۔ آئندہ سطور میں ہم مولانا محترم کی اسی تنقید کے حوالے سے اپنی طالب علمانہ گزارشات پیش کریں گے''۔

## اجماع امت اور علمی مسلمات

سب سے پہلے ہم مولانا محترم کے ایک بنیادی اور اصولی اعتراض کے حوالے سے اپنا نقطۂ نظر واضح کرنا چاہیں گے۔ انھوں نے فرمایا ہے کہ دیت اور زنا کی سزا سے متعلق نصوص کی تعبیر و تشریح کے ضمن میں ہم نے جو آرا قائم کی یا جن رجحانات کا اظہار کیا ہے، وہ امت کے اجماعی تعامل اور اہل سنت کے علمی مسلمات سے متصادم ہیں اور اس طرح گمراہی کے دائرے میں آتی ہیں۔ مولانا کا کہنا ہے کہ ماضی کے اہل علم کے اخذ کردہ نتائج کو نئے الفاظ اور نئے اسلوب میں تو بیان کیا جا سکتا ہے، لیکن کسی مسئلے میں براہ راست نصوص کے مطالعہ کی بنیاد پر کوئی ایسی تعبیر پیش کرنے کی کوئی گنجایش نہیں جو ماضی کی متفق علیہ آرا سے مختلف ہو۔ فرماتے ہیں:

> ''تعبیر نو سے محمد عمار صاحب کی مراد محض یہ نہیں ہے کہ سابق حکم و دلیل کو جدید الفاظ اور اسلوب میں بیان کر دیا جائے کیونکہ اس کے لیے بنیادی مآخذ کی طرف رجوع کی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ قرآن و سنت کی نصوص میں جو اور احتمال نکلتے ہیں یا نکل سکتے ہیں یا ہیر پھیر کر کے نکالے جا سکتے ہیں، ان میں سے کسی کو لے لیا جائے۔ اگرچہ اس عمل سے امت کا اجماع ٹوٹتا رہے، لیکن عمار صاحب کو اتنا اطمینان ہے کہ نسبت

قرآن وسنت کی طرف رہے گی۔'' (مقام عبرت، ص ۸)

یہ اعتراض اس عام خیال کی ترجمانی کرتا ہے کہ کسی آیت یا حدیث کی تفسیر میں یا کسی فقہی مسئلے سے متعلق اگر سلف سے کوئی اختلاف کتابوں میں منقول نہ ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کے دور سے لے کر آج تک ہر دور کے تمام اہل علم اس راے پر متفق رہے ہیں، اس لیے اس کی پابندی کرنا اور اس سے مختلف کوئی راے اختیار نہ کرنا اہل سنت کا ایک 'علمی مسلمہ' ہے جس کی خلاف ورزی جائز نہیں۔ اس نقطۂ نظر میں کسی راے پر امت کے اہل علم کے کامل اتفاق کی جو صورت حال فرض کی گئی ہے، اگر وہ فی الواقع پائی جاتی ہو تو عقل و منطق سے قطع نظر، کم از کم نفسیاتی طور پر یہ ایک بہت موثر استدلال ہے۔ تاہم واقعہ یہ ہے کہ یہ خیال جس قدر عام ہے، اتنا ہی حقیقت واقعہ سے دور اور امت مسلمہ کی علمی روایت کے نہایت محدود، سطحی اور عامیانہ مطالعے کا نتیجہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام کے بنیادی مآخذ یعنی قرآن وسنت اور دین وشریعت کے نہایت بنیادی تصورات اور احکام کی حد تک تو یہ بات یقیناً درست ہے کہ ان کو نسلاً بعد نسل دین کی حیثیت سے نقل کرنے میں اس امت کے اہل علم اور عوام کا ایک عمومی عملی اتفاق ہے اور تاریخی معیار پر ہر دور میں اس اتفاق کو ثابت کرنا بھی پوری طرح ممکن ہے، لیکن جہاں تک نصوص اور احکام کی علمی تعبیر وتشریح کا تعلق ہے تو کسی بھی مخصوص مسئلے میں امت کے تمام اہل علم یا کم سے کم وہ اہل علم جنھوں نے اس مسئلے پر غور کیا اور اس پر باقاعدہ کوئی راے قائم کی، ان سب کی آرا کو استقصا کے درجے میں معلوم کرنا بدیہی طور پر انسانی بساط سے بالکل باہر ہے۔ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے کے اہل علم کی آرا کو یقینی طور پر معلوم کرنے کا تو کیا سوال، تاریخ اسلام کے بالکل ابتدائی دور یعنی صحابہ اور تابعین کے عہد میں بھی اس کا کوئی عملی امکان نہیں پایا جاتا۔ چنانچہ دیکھیے، محفوظ علمی ذخیرے میں اجماع کے مسئلے پر سب سے پہلی باقاعدہ بحث امام شافعی کی تحریروں میں ملتی ہے اور امام صاحب نے اس بحث میں جہاں دین کے بنیادی فرائض اور احکام کے بارے میں یہ واضح کیا ہے کہ وہ امت کے اجماع سے ثابت ہیں، اسی طرح علمی وفقہی آرا وتعبیرات کے بارے میں ایسے کسی اجماع کے عملی امکان یا ثبوت کی صاف نفی کی ہے اور یہ واضح کیا ہے کہ جو لوگ دین کے نہایت بنیادی احکام کے علاوہ کسی علمی مسئلے میں اس کے تحقق کا دعویٰ کرتے ہیں، وہ ایک بے بنیاد بات کہتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

لا يقال لشئ من هذا اجماع ولكن ينسب كل شئ منه الى فاعله فينسب الى ابي بكر فعله والى عمر فعله والى على فعله ولا يقال لغيرهم ممن اخذ منهم موافقة

لهم ولا مخالفة ولا ينسب الى ساكت قول قائل ولا عمل عامل انما ينسب الى كل قوله وعمله وفى هذا ما يدل على ان ادعاء الاجماع فى كثير من خاص الاحكام ليس كما يقول من يدعيه ...... وجملته انه لم يدع الاجماع فى ما سوى جمل الفرائض التى كلفتها العامة احد من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا التابعين ولا القرن الذين من بعدهم ولا القرن الذين يلونهم ولا عالم علمته على ظهر الارض ولا احد نسبته العامة الى علم الا حديثا من الزمان فان قائلا قال فيه بمعنى لم اعلم احدا من اهل العلم عرفه وقد حفظت عن عدد منهم ابطاله قال الشافعى ومتى كانت عامة من اهل العلم فى دهر بالبلدان على شئ او عامة قبلهم قيل يحفظ عن فلان وفلان كذا ولم نعلم لهم مخالفا ناخذ به ولا نزعم انه قول الناس كلهم لانا لا نعرف من قاله من الناس الا من سمعناه منه او عنه ۔ (الام، ۱/۱۵۲، ۱۵۳)



''اس میں سے کسی چیز کو اجماع نہیں کہا جا سکتا، بلکہ ہر فعل کی نسبت اسی شخص کی طرف کی جائے گی جس نے وہ فعل کیا، چنانچہ ابوبکرؓ کی طرف ان کا فعل منسوب کیا جائے گا، عمرؓ کی طرف ان کا اور علیؓ کی طرف ان کا۔ ان کے علاوہ جن دوسرے صحابہ سے اخذ و استفادہ کیا گیا ہے، انھیں نہ اس رائے سے متفق قرار دیا جائے گا اور نہ اس کا مخالف۔ خاموش رہنے والے کی طرف کسی دوسرے شخص کی بات یا اس کے عمل کو منسوب نہیں کیا جا سکتا، بلکہ ہر شخص کی طرف اس کا اپنا قول اور اپنا عمل ہی منسوب کیا جا سکتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ بہت سے خاص احکام کے بارے میں اجماع کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے، وہ درست نہیں۔...... خلاصہ یہ ہے کہ دین کے ان بنیادی فرائض کے علاوہ جن کو جاننے اور ان پر عمل کرنے کے تمام مسلمان مکلّف ہیں، کسی دوسرے معاملے میں اجماع کا دعویٰ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے کیا، نہ تابعین نے، نہ تبع تابعین نے، ان کے بعد آنے والے علما نے، نہ روے زمین پر پائے جانے والے کسی عالم نے اور نہ کسی ایسے شخص نے جس کی نسبت عوام الناس علم کی طرف کرتے ہوں۔ ہاں اس دور میں آ کر بعض لوگوں نے ایسی بات کہی ہے جس سے میرے علم کے مطابق کسی صاحب علم نے اتفاق نہیں کیا، بلکہ مجھے اچھی طرح معلوم ہے کہ بہت سے اہل علم نے اس کی تردید کی۔ شافعی کہتے ہیں کہ جب بھی

اسلامی ممالک میں اہل علم بالعموم کسی بات پر متفق ہوں تو یہ کہا جائے گا کہ فلاں اور فلاں سے یہ رائے ثابت ہے اور ہمیں ان سے اختلاف کرنے والے کسی صاحب علم کا پتہ نہیں جس سے ہم اخذ کریں، لیکن ہم یہ دعویٰ نہیں کریں گے کہ یہ سب لوگوں کا قول ہے، کیونکہ جب تک ہم کسی شخص سے خود نہ سنیں یا اس کے بارے میں خبر نہ ملے، ہم نہیں جان سکتے کہ کون کون شخص اس بات سے اتفاق رکھتا تھا۔‘‘

امام صاحب کا تبصرہ ہر لحاظ سے بالکل واضح ہے، تاہم اس کے اس پہلو کی طرف ہم بطور خاص توجہ دلانا چاہیں گے کہ انھوں نے دعواے اجماع کی نفی صرف عام صحابہ کے حوالے سے نہیں، بلکہ تصریحاً خلفاے راشدین کی آرا اور فیصلوں کے حوالے سے کی ہے جو اپنے اپنے دور میں امت کے حاکم تھے اور ان کی آرا قانونی حکم کی حیثیت سے باقاعدہ نافذ کی جاتی تھیں۔ ان آرا پر باقاعدہ امت کا تعامل جاری ہو چکا تھا، انھیں آنے والی نسلوں کے لیے باقاعدہ قانونی نظائر کی حیثیت حاصل ہو چکی تھی اور اگر ان سے اختلاف رکھنے والے اہل علم اپنی رائے کو بیان کرنا چاہتے تو ان کے لیے اس کا پورا پورا داعیہ موجود تھا، لیکن امام صاحب خلفاے راشدین کی کسی رائے کو بھی، جبکہ اس کے خلاف کوئی دوسری رائے منقول نہ ہو، اجماع سے تعبیر کرنے کے لیے تیار نہیں ہیں۔

اجماع کے بارے میں اسی حقیقت کو امام احمد بن حنبل نے اپنے معروف قول میں یوں بیان کیا ہے کہ ’من ادعی الاجماع فقد کذب‘۔ امام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

ان عدم العلم لیس علما بالعدم لاسیما فی اقوال علماء امة محمد صلی اللہ علیه وسلم التی لا یحصیها الا رب العالمین ولهذا قال احمد وغیره من العلماء من ادعی الاجماع فقد کذب هذه دعوی المریسی والاصم ولکن یقول لا اعلم نزاعا والذین کانوا یذکرون الاجماع کالشافعی وابی ثور وغیرهما یفسرون مرادهم بانا لا نعلم نزاعا ویقولون هذا هو الاجماع الذی ندعیه۔ (مجموع الفتاویٰ ۴/ ۲۲۳)

’’کسی اختلاف کا معلوم نہ ہونا اس کی دلیل نہیں کہ اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ بالخصوص امت محمدیہ کے اہل علم اقوال کے بارے میں، جن کا شمار اللہ ہی کے علم میں ہے، یہ دعویٰ ہرگز نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے امام احمد وغیرہ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اجماع کا دعویٰ کرتا ہے، وہ جھوٹ کہتا ہے۔ یہ مریسی اور اصم وغیرہ کا دعویٰ ہے۔ اس کے بجاے یوں کہنا چاہیے کہ ہمیں کسی اختلاف کا علم نہیں۔ جو اہل علم مثلاً شافعی اور ابو ثور وغیرہ اجماع کا ذکر کرتے ہیں، وہ اپنی

مراد یہ کہہ کر واضح کر دیتے ہیں کہ ہمیں اس معاملے میں کسی اختلاف کا علم نہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ جس اجماع کا ہم دعویٰ کرتے ہیں، وہ یہی ہے۔''

امام رازی نے اپنی کتاب 'المحصول' میں اجماع کی بحث کا آغاز ہی اس نکتے سے کیا ہے کہ آیا اس کا ثبوت ممکن بھی ہے یا نہیں۔ دوران بحث میں لکھتے ہیں:

العلم باتفاق الامة لا يحصل الا بعد معرفة كل واحد من الامة لكن ذلك متعذر قطعا فمن ذا الذى يعرف جميع الناس الذين هم بالشرق و الغرب؟ و كيف الامان من وجود انسان فى مطمورة لا خبر عندنا منه فانا اذا انصفنا علمنا ان الذين بالشرق لا خبر عندهم من احد من علماء الغرب فضلا عن العلم بكل واحد منهم على التفصيل و بكيفية مذاهبه۔ (المحصول ۳/۷۷)

''پوری امت کے متفق ہونے کا علم اس کے بغیر ممکن نہیں کہ امت کے ہر ہر فرد کے بارے میں معلوم ہو جو ایک ناممکن بات ہے، کیونکہ کون ہے جو مشرق و مغرب کے تمام انسانوں کو جانتا ہو؟ اور اس امکان کو کیسے رد کیا جا سکتا ہے کہ کسی مخفی مقام پر کوئی انسان موجود ہو جس کے بارے میں ہمیں علم نہ ہو؟ کیونکہ انصاف سے کام لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ مشرق میں رہنے والوں کو مغرب کے کسی ایک عالم کی بھی خبر نہیں، چہ جائیکہ وہ ان سب کے بارے میں اور ان کی آرا و مذاہب کے بارے میں تفصیل سے جانتے ہوں۔''

امام صاحب کا کہنا ہے کہ بالفرض سارے اہل علم کو ایک جگہ جمع کرنا ممکن ہو اور وہ بیک آواز کسی رائے کی تائید کر دیں تب بھی اجماع متحقق نہیں ہوتا۔ لکھتے ہیں:

بل ههنا مقام آخر وهو ان اهل العلم باسرهم لو اجتمعوا فى موضع واحد ورفعوا اصواتهم دفعة واحدة وقالوا افتينا بهذا الحكم فهذا مع امتناع وقوعه لا يفيد العلم بالاجماع لاحتمال ان يكون بعضهم كان مخالفا فيه فخاف من مخالفة ذلك الجمع العظيم او خاف ذلك الملك الذى احضرهم او انه اظهر المخالفة لكن خفى صوته فى ما بين اصواتهم۔ (المحصول ۳/۷۲)

''بلکہ یہاں ایک اور مقام بھی ہے۔ وہ یہ کہ اگر سارے اہل علم ایک جگہ جمع ہو جائیں اور اکٹھے آواز بلند کر کے

یہ کہیں کہ ہم اس بات کا فتویٰ دیتے ہیں تو اس بات کے عملاً ناممکن ہونے کے علاوہ، پھر بھی اس سے اجماع کا علم حاصل نہیں ہوتا، کیونکہ ممکن ہے ان میں سے کوئی اس سے اختلاف رکھتا ہو لیکن اتنے بڑے اجتماع کے سامنے اختلاف ظاہر کرنے سے ڈر گیا ہو، یا اس نے اس بادشاہ کے خوف سے جس نے انھیں طلب کیا، اختلاف ظاہر نہ کیا ہو یا اس نے اختلاف تو کیا ہو لیکن اس کی آواز ان سب کی آوازوں میں دب گئی ہو۔''

اس بحث کا نتیجہ امام صاحب نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

والانصاف انه لا طريق لنا الى معرفة حصول الاجماع الا فى زمان الصحابة حيث كان المومنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل۔ (المحصول ۳/۷۷۵،۷۷۷)

''انصاف کی بات یہ ہے کہ صحابہ کے دور کے علاوہ، جب مسلمان اتنے تھوڑے تھے کہ ان سب کو تفصیلاً جاننا ممکن تھا، (بعد کے کسی دور میں) اجماع کے تحقق کا علم حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ موجود نہیں۔''

لیکن بالبداہت واضح ہے کہ صحابہ کے دور کے حوالے سے بھی یہ محض ایک نظری امکان ہے، اس لیے کہ کوئی ایک مثال بھی ایسی موجود نہیں جس میں بلا استثنا تمام اہل الرائے صحابہ کو کسی موقع پر جمع کیا گیا ہو، ان سے کسی علمی مسئلے کے بارے میں رائے دریافت کی گئی ہو اور ان سب نے کوئی ایک متفقہ رائے اختیار کر لی ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ خلفا کی طرف سے مختلف مواقع پر ایسی مجلسوں کا اہتمام کیا جاتا تھا، لیکن یہ اس موقع پر موجود اور میسر اصحاب علم تک محدود ہوتی تھیں اور بالعموم ان کا مقصد کسی اتفاق یا اجماع کا حصول نہیں، بلکہ معاملے کے مختلف پہلوؤں کی تنقیح اور اس ضمن میں مختلف رجحانات کا علم حاصل کرنا ہوتا تھا تاکہ فیصلے کے لیے ان میں سے زیادہ مناسب رائے کو اختیار کیا جا سکے۔ اس کے نتیجے میں خلفا کی راہنمائی کا مقصد تو یقیناً حاصل ہو جاتا تھا اور وہ اس کی روشنی میں کوئی عملی فیصلہ بھی کر دیتے تھے، لیکن کسی علمی یا عقلی استدلال کی رو سے یہ کہنا ممکن نہیں کہ اولوالامر کی اطاعت کے اصول پر اس فیصلے کو قبول کرنے والے اہل علم، خواہ وہ مشاورت کی مجلس میں شریک رہے ہوں یا نہیں، مثبت طور پر بھی اس رائے سے علمی اتفاق رکھتے تھے۔ کسی رائے کا قانوناً نافذ ہو جانا یا عملاً قبول عام حاصل کر لینا ایک چیز ہے اور اہل علم کا، دوسرے تمام علمی امکانات کی نفی کرتے ہوئے مثبت طور پر اس سے متفق ہونا ایک بالکل دوسری چیز۔ ان دونوں باتوں کے مابین کوئی عقلی یا عادی لزوم نہیں پایا جاتا اور امام شافعی اور امام رازی نے مذکورہ اقتباسات میں اسی نکتے کو نہایت خوبی سے واضح فرمایا ہے۔

ہمارے ہاں عام طور پر اجماع کے حوالے سے لکھی جانے والی تحریروں میں اس بنیادی اصولی بحث سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے اور اس نوعیت کے ظاہری اتفاق راے کو بھی دین کی ایک قطعی حجت کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، لیکن جس شخص کو بھی اصول فقہ کی درسی کتابوں سے ہٹ کر اس فن کی امہات کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا ہے، وہ اس ضمن میں اصولیین کے مابین پائے جانے والے شدید اختلاف سے بخوبی واقف ہے۔ حال ہی میں جامعہ مدینۃ العلوم کراچی کے فاضل استاذ مولانا مفتی عبد الغفار ارکانی نے ''اجماع اور اس کی شرعی حیثیت'' کے عنوان سے اپنی فاضلانہ تصنیف میں اس بحث کے اس پہلو کو بھی تفصیل سے بیان کیا ہے۔ اس کتاب پر مولانا محمد تقی عثمانی زید مجدہم نے ان الفاظ کے ساتھ اپنی تقریظ ثبت فرمائی ہے کہ ''موضوع کے متعلقہ مباحث کو فاضل مولف نے سلیقے اور حسن بیان کے ساتھ سمیٹنے کی کامیاب کوشش کی ہے۔ مباحث کا انتخاب، اصل مآخذ سے فقہاء کرام کے مختلف نظریات کی تلخیص اور اس کے بعد قول راجح کی تائید اور اس پر مدلل بحث، ان میں سے ہر چیز طالبان علم کے لیے نہایت مفید ہے۔''

مصنف نے اس کتاب میں ''اجماع سکوتی کی حجیت میں اختلاف'' کے زیر عنوان لکھا ہے:

''اجماع سکوتی خواہ قولی ہو یا فعلی، اسے اجماع کہا جائے گا یا نہیں؟ اگر اجماع کہا جائے تو اس کی حجیت کس قسم کی ہوگی، قطعی یا ظنی؟ اس میں علما کا شدید اختلاف ہوا ہے۔ شوکانی نے اس سلسلہ میں بارہ مذاہب نقل کیے ہیں، لیکن بنیادی مذاہب تین ہیں۔ (۱) اجماع سکوتی اجماع ہے اور حجت قطعی ہے۔ (۲) یہ اجماع بھی نہیں ہے اور حجت بھی نہیں ہے۔ (۳) بعض صورتوں میں اسے اجماع اور حجت قرار دیا جائے گا اور بعض صورتوں میں نہیں۔ ..... دوسرا مذہب امام شافعی، عیسیٰ بن ابان، قاضی ابوبکر باقلانی، داؤد ظاہری اور بعض معتزلہ وغیرہ کا ہے کہ اجماع سکوتی نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ .... مانعین اجماع سکوتی نے مذکورہ دلائل کے کچھ عقلی احتمالات بھی بیان کیے ہیں کہ (۱) جس طرح سکوت میں موافقت کا احتمال ہے، یہ احتمال بھی ہے کہ ممکن ہے کہ مجتہد ساکت نے اس واقعہ کے حکم میں اجتہاد ہی نہ کیا ہو، اس لیے سکوت اختیار کر لیا ہو۔ (۲) یہ احتمال بھی موجود ہے کہ اجتہاد تو کیا ہو لیکن کسی ایک جانب فیصلہ نہ کر پایا ہو۔ (۳) اور اگر کسی ایک جانب فیصلہ بھی کر لیا ہو لیکن قول ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اظہار نہ کیا ہو تا کہ اس میں مزید غور وفکر کر سکے یا اس لیے اظہار نہ کیا ہو کہ وہ ہر مجتہد کو حق پر سمجھتا ہے۔ (۴) یہ بھی احتمال ہے کہ ہیبت یا فتنہ کھڑے ہونے کے ڈر سے سکوت اختیار کیا ہو۔ ..... جو حضرات اجماع سکوتی کو حجت ظنیہ مانتے ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ سکوت مجتہدین میں اگرچہ رضا اور موافقت کے علاوہ دوسرے احتمالات ہیں، لیکن وہ احتمالات بہت بعید ہیں، اس لیے ظاہر یہی ہے کہ ان کا سکوت موافقت اور رضا کی بنا پر ہے ..... اس لیے جہاں

مجتہدین سے سکوت ثابت ہو، مخالفت ثابت نہ ہوتو اسے موافقت پر ہی محمول کیا جانا چاہیے، لیکن ظاہر ہے کہ موافقت پر محمول کرنے کے لیے کوئی قطعی دلیل موجود نہیں ہے بلکہ اس کی بنیاد حسن ظن ہے، اس لیے اجماع سکوتی کو حجت قطعی نہیں کہا جاسکتا، بلکہ حجت ظنی کہا جاسکتا ہے۔'' (ص۲۳۰-۲۴۵)

اس بحث سے واضح ہے کہ تفسیر وحدیث اور فقہ کی کتابوں میں جب کسی مسئلے کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس پر علما کا اتفاق ہے تو اس کا مطلب عملاً یہ ہوتا ہے کہ ماضی کے جن اہل علم کی آرا کو محفوظ کیا جاسکا ہے اور ہمیں کتابوں کے ذریعے سے ان کی اطلاع ملی ہے، ان کے مابین اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس سے زیادہ اس دعواے اتفاق کی کوئی حیثیت ہے اور نہ بقائمی ہوش وحواس اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ امت کے تمام صاحب الراے اہل علم مثبت طور پر یہی رائے رکھتے تھے۔ ہم نے اسی نکتے کو واضح کرتے ہوئے لکھا ہے:

''ہماری رائے میں نصوص کی تعبیر وتشریح میں اختلاف اور تنوع کی گنجایش جس قدر اسلام کے صدر اول میں تھی، آج بھی ہے اور سابقہ ادوار میں مخصوص علمی تناظر میں مخصوص نتائج کو حاصل ہونے والا قبول ورواج اس گنجایش کو محدود کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ اس نکتے کا وزن اس تناظر میں مزید نمایاں ہو جاتا ہے کہ مدون علمی ذخیرہ گزشتہ چودہ سو سال میں ہر دور اور ہر علاقے کے اہل علم تو کیا، صدر اول کے علما وفقہا کے علمی رجحانات اور آرا کا بھی پوری طرح احاطہ نہیں کرتا۔ اہل نظر جانتے ہیں کہ علم وفکر سے اشتغال رکھنے اور علمی مسائل پر غور کرنے والے اہل علم کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہوتی ہے جو نہ تو خود اپنے نتائج فکر کو تحریری صورت میں محفوظ کرنے کا اہتمام کرتی ہے اور نہ سب اہل علم کو ایسے تلامذہ ورفقا میسر آتے ہیں جو ان کے غور وفکر کے حاصلات کو آئندہ نسلوں تک منتقل کرنے کا اہتمام کریں۔ چنانچہ صحابہ میں سے علم وتفقہ کے اعتبار سے خلفاے راشدین، سیدہ عائشہ، معاذ بن جبل، عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن مسعود، سیدنا معاویہ اور ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نہایت ممتاز ہیں اور یہ حضرات عملی مسائل کے حوالے سے رائے دینے کے علاوہ قرآن مجید کو بھی خاص طور پر اپنے تفکر وتدبر کا موضوع بنائے رکھتے تھے، تاہم تفسیری ذخیرے میں ہمیں ابن عباس اور ابن مسعود کے علاوہ دیگر صحابہ کے اقوال او آرا کا ذکر شاذ ہی ملتا ہے۔

صحابہ کے دور کے جو فتاویٰ اور واقعات ہم تک پہنچے ہیں، ان میں سے زیادہ تر وہ ہیں جو اس وقت کے معروف علمی مراکز میں پیش آئے یا جن کی اطلاع مخصوص اسباب کے تحت وہاں تک پہنچ گئی اور آثار وروایات کی صورت میں ان کی حفاظت کا بندوبست ممکن ہو سکا۔ ان کے علاوہ مملکت کے دور دراز اطراف مثلاً یمن، بحرین اور مصر وغیرہ میں کیے جانے والے فیصلوں کی تدوین سرکاری سطح پر بھی نہیں کی گئی اور مکہ، مدینہ، کوفہ اور دمشق کی نمایاں تر علمی حیثیت کے تناظر میں اہل علم نجی طور پر بھی نسبتاً کم اہمیت کے حامل ان علاقوں کے علمی آثار کی حفاظت وتدوین کی

طرف متوجہ نہ ہو سکے۔ بعد میں مستقل اور باقاعدہ فقہی مکاتب فکر وجود میں آئے تو صحابہ وتابعین کی آرا واجتہادات کا جو کچھ ذخیرہ محفوظ رہ گیا تھا، اس کو مزید چھلنی سے گزارا گیا۔ اس طرح مدون فقہی ذخیرہ سلف کے علم وتحقیق کو پوری طرح اپنے اندر سمونے اور اس کی وسعتوں اور تنوعات کی عکاسی کرنے کے بجائے عملاً ایک مخصوص دور کے ترجیح وانتخاب کا نمائندہ بن کر رہ گیا ہے۔'' (حدود وتعزیرات، ص ۱۹، ۲۰)

دلچسپ بات یہ ہے کہ مولانا محترم نے مذکورہ اقتباس کی صورت میں ہمارا یہ موقف اپنے تبصرے میں باقاعدہ نقل کیا ہے، لیکن اس پر کوئی علمی نقد کرنے سے گریز کرتے ہوئے کمال بے نیازی سے صرف اس تبصرے پر اکتفا کی ہے کہ ''عمار صاحب اجماع کے ثبوت کو مشکوک بناتے ہیں''۔ گویا وہ کہنا چاہتے ہیں کہ 'اجماع' جیسی حقیقت کے وجود پر کوئی سوال اٹھانا ایک ایسی لغو اور ناقابل اعتنا بات ہے کہ اس پر کسی بحث کی ضرورت ہی نہیں۔ بہر حال ان کا ذہنی مفروضہ جو بھی ہو، یہ حقیقت اپنی جگہ بالکل واضح ہے کہ علمی وفقہی تعبیرات کے دائرے میں حقیقی معنوں میں کسی 'اجماع' کے امکان یا انعقاد کا تصور محض ایک علمی افسانہ ہے جس کا حقیقت کے ساتھ دور کا بھی کوئی تعلق نہیں۔

اب جہاں تک اس ظاہری اتفاق یا اجماع کے علمی وزن کا تعلق ہے تو اکابر اہل علم کی آرا کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ وہ اسے 'استصحاب' (یعنی کسی بات کو ظاہر کے مطابق درست تسلیم کرنا، جب تک کہ اس کے خلاف کوئی دلیل سامنے نہ آ جائے) کے درجے میں تو ضرور قابل اعتنا سمجھتے اور اسی تناظر میں اس سے استدلال بھی کرتے ہیں، لیکن جب ان کے سامنے کوئی ایسا علمی سوال آ جائے جس کی توجیہ سابقہ رائے کو درست ماننے کی صورت میں نہ ہو سکتی ہو یا کوئی ایسا عملی مسئلہ اٹھ کھڑا ہو جس کے لیے خود نصوص کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت پیش آ جائے تو وہ مزعومہ 'اجماع' کو ایک طرف رکھتے ہوئے قرآن وسنت کے براہ راست مطالعے کی بنیاد پر اس سوال اور اشکال یا عملی مسئلے کے حل کے لیے نئی تعبیر پیش کرتے ہیں۔ ''حدود وتعزیرات'' کی تمہید میں ہم نے علمی اصولوں کے دائرے میں رہتے ہوئے سابقہ آرا سے اختلاف کرنے اور پیش نظر سوال یا اشکال کو حل کرنے کے لیے کوئی نئی رائے قائم کرنے کو اہل سنت کی علمی روایت کا حصہ قرار دیا اور اس طرز فکر کی نمائندگی کرنے والے اہل علم میں سے ابن حزم، امام رازی، ابن تیمیہ، شاہ ولی اللہ اور علامہ انور شاہ کشمیری کا ذکر کیا ہے۔ یہاں ہم اس نوعیت کی بعض مثالوں کا ذکر کریں گے۔

امام رازی نے اپنی تفسیر میں جگہ جگہ اس اصول کی وضاحت کی ہے کہ زبان وبیان کے قرائن اور عقلی شواہد کی روشنی میں کسی آیت کی تفسیر وتاویل میں کوئی نئی رائے قائم کرنا علمی طور پر بالکل درست ہے۔ ایک مقام پر لکھتے ہیں:

وقد ثبت فی اصول الفقه ان المتقدمین اذا ذکروا وجها فی تفسیر الآیة فذلک

لا يمنع المتاخرين من استخراج وجه آخر فی تفسيرها ولولا جواز ذلك لصارت الدقائق التی استنبطها المتاخرون فی تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد خلف (التفسیر الکبیر ۵/۵۱)

''اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اگر متقدمین کسی آیت کی تفسیر میں ایک راے قائم کریں تو یہ اس سے مانع نہیں کہ متاخرین اس کی تفسیر میں ایک دوسری راے پیش کریں۔ اگر اس کا جواز تسلیم نہ کیا جائے تو متاخرین نے کلام اللہ کی تفسیر میں جو دقیق باتیں استنباط کی ہیں، وہ سب کی سب مردود اور باطل قرار پائیں گی اور معلوم ہے کہ یہ بات کوئی ہٹ دھرم مقلد ہی کہہ سکتا ہے۔''

سورۂ طٰہٰ کی آیت 'قالوا ان هذان لساحران' کے تحت ایک نحوی اسلوب کی وضاحت میں زجاج کے قول پر اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے کہ متقدمین اہل نحو نے اس کا ذکر نہیں کیا، امام رازی لکھتے ہیں:

هذا اعتراض فی نهاية السقوط لان ذهول المتقدمين عن هذا الوجه لا يقتضی كونه باطلا فما اكثر ما ذهل المتقدم عنه وادركه المتاخر (۱۰/۴۲۹)

''یہ اعتراض حد درجہ کمزور ہے، کیونکہ متقدمین کا اس کی طرف متوجہ نہ ہونا اس کو مستلزم نہیں کہ یہ بات ہی سرے سے باطل ہو۔ کتنی ہی ایسی باتیں ہیں جن کی طرف پہلے لوگوں کی توجہ نہیں گئی اور بعد میں آنے والوں نے اسے پا لیا۔''

اسی اصول کے تحت امام صاحب نے متعدد مقامات پر منقول تفسیری آرا سے ہٹ کر آیات کی نئی تاویل پیش کی ہے۔ مثلاً سورۂ آل عمران کی آیت ۳ میں 'وانزل الفرقان' کا مصداق واضح کرتے ہوئے انھوں نے تین اقوال کا ذکر کیا ہے، لیکن ان پر عدم اطمینان ظاہر کرتے ہوئے اپنی طرف سے ایک چوتھا قول پیش کیا ہے۔ اس کی وضاحت کے بعد لکھتے ہیں:

فهذا هو ما عندی فی تفسير هذه الآية وهب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالىٰ عليه يفيد قوة المعنى وجزالة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التی ذكروها تنافی كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى (۴/۹۹)

''اس آیت کی تفسیر میں میری رائے یہی ہے۔ فرض کرلو کہ مفسرین میں سے کسی نے بھی اس کا ذکر نہیں کیا، لیکن اللہ کے کلام کو اس مفہوم پر محمول کرنے سے آیت کا معنی قوی ہو جاتا ہے، الفاظ بارونق بن جاتے ہیں، اور نظم اور ترتیب بالکل درست سمجھ میں آ جاتی ہے، جبکہ مفسرین نے جو تفسیریں کی ہیں، وہ اس سب کے منافی ہیں، اس لیے ہماری بیان کردہ تفسیر ہی بہتر ہے۔''

امام رازی نے یہاں تفسیر کے وہ بنیادی اصول ـــــــ یعنی معنی و مفہوم کے اعتبار سے کلام کا برمحل ہونا، الفاظ کی موزونیت اور کلام کے سیاق وسباق اور نظم کے ساتھ ہم آہنگی ـــــــ بہت خوبی سے واضح کر دیے ہیں جو علمی سطح پر کسی تفسیری رائے کو ترجیح دینے کی اصل بنیاد ہیں اور کسی بڑے سے بڑے عالم اور مفسر کی بیان کردہ تاویل یا ماضی کے مفسرین کی متفقہ تفسیر بھی اگر ان پہلووں سے محل اشکال ہو تو اسے جوں کا توں قبول کرنے پر اصرار نہیں کیا جا سکتا۔ اصولیین کا ایک گروہ تو اس معاملے میں اس قدر حریت فکر کا قائل ہے کہ وہ کسی مخصوص نص کی تفسیر میں صحابہ ـــــ جو عربی زبان کو براہ راست جاننے والے اور آیات کے نزول کے واقعاتی پس منظر اور ماحول سے مشاہدے کے درجے میں واقف تھے ـــــ کی رائے کی پابندی کو بھی بعد کے اہل علم کے لیے لازم نہیں سمجھتا۔ جلیل القدر حنفی عالم اور اصولی سرخسی نے اس نقطۂ نظر کو ترجیح دیتے ہوئے لکھا ہے:

فان قيل: اليس ان تاويل الصحابى للنص لا يكون مقدما على تاويل غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذلك فى الفتوى بالراى؟ قلنا: لان التاويل يكون بالتامل فى وجوه اللغة ومعانى الكلام ولا مزية لهم فى ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف من معانى اللسان مثل ذلك۔ (اصول السرخسی ۱۰۹/۲)

''اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہے کہ جب کسی نص کی تاویل میں صحابی کی رائے دوسروں کی رائے پر مقدم نہیں اور ان احوال کی رعایت کرتے ہوئے اسے قابل ترجیح نہیں سمجھا گیا تو پھر صحابہ کے، رائے اور قیاس پر مبنی فتاویٰ کی حیثیت بھی یہی ہو؟ ہم کہیں گے کہ (نہیں، دونوں باتوں میں فرق ہے)، کیونکہ نص کی تفسیر زبان کے مختلف پہلووں اور کلام کے معانی پر غور کرنے کی بنیاد پر کی جاتی ہے اور صحابہ کو اس معاملے میں دوسرے لوگوں پر، جو اسی طرح زبان کے معانی و مطالب سے واقف ہوں، کوئی برتری حاصل نہیں۔''

اکابر اہل علم کے ہاں مسلمہ تفسیری اصولوں کی روشنی میں صحابہ سے منقول آرا کے بجائے بعد کے اہل علم کی رائے کو ترجیح دینے کی چند مثالیں ملاحظہ کیجیے:

امام طبری نے سورۂ مائدہ کی آیت ۳ میں 'و المنخنقة' کی تفسیر میں سدی، ضحاک اور قتادہ سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ اس کا مصداق وہ بکری ہے جو کسی جگہ اپنی گردن کے پھنس جانے یا گلے میں پڑی ہوئی رسی کے پھنس جانے کی وجہ سے دم گھٹنے سے مر جائے۔ اس کے برعکس عبداللہ ابن عباس سے یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ وہ جانور ہے جس کا گلا گھونٹ کر اسے مار دیا جائے۔ پھر پہلی رائے کو ترجیح دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

لان المنخنقة هی الموصوفة بالانخناق دون خنق غیرها لها ولو کان معنیا بذلك انها مفعول بها لقیل والمخنوقة حتی یکون معنی الکلام ما قالوا (ص۱۰۷)

''منخنقة' اس جانور کو کہتے ہیں جس کا دم از خود گھٹ گیا ہو، نہ کہ کسی دوسرے نے اس کا گلا گھونٹا ہو۔ اگر مراد یہ ہوتی تو 'منخنقة' کے بجائے 'مخنوقة' کا لفظ بولا جاتا اور اس صورت میں وہی معنی مراد ہوتا جو ان مفسرین نے بیان کیا ہے۔''

دیکھ لیجیے، امام طبری لفظ کے معنی و مصداق کی تعیین میں خالصتاً لغت کے اعتبار سے ابن عباس کی رائے سے اختلاف کر رہے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ لفظ اپنی ساخت کے لحاظ سے ان کے بیان کردہ مفہوم کا متحمل نہیں۔

امام رازی نے سورۂ نساء کی آیت ۳ میں 'وان خفتم الا تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء' کی تفسیر میں ام المومنین سیدہ عائشہ سے یہ تفسیر نقل کی ہے کہ اہل جاہلیت اپنی پرورش میں آنے والی یتیم لڑکیوں سے محض اس لالچ میں نکاح کر لیتے تھے کہ ان کے مال کے مالک بن جائیں، جبکہ انھیں دلی طور پر ان سے نکاح کی رغبت نہیں ہوتی تھی۔ اس طرح وہ ان لڑکیوں کے ساتھ منصفانہ برتاؤ نہیں کرتے تھے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ ہدایت کی کہ اگر بے انصافی کا خدشہ ہو تو ان کے ساتھ نکاح نہ کرو بلکہ ان کے علاوہ ان دوسری خواتین کے ساتھ نکاح کرو جو تمھیں پسند ہوں۔ تاہم امام رازی نے اس قول کے بجائے عکرمہ سے منقول اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے چار سے زائد عورتوں کے نکاح کی ممانعت کی ہے، کیونکہ اہل جاہلیت دس دس بیویوں سے نکاح کر لیتے تھے اور پھر ان کے نان نفقہ کی ادائیگی کے لیے انھیں اپنے زیر پرورش یتیموں کے مال میں ناجائز تصرف کرنا پڑتا تھا۔ لکھتے ہیں:

وهذا القول اقرب فکانه تعالی خوف من الاکثار من النکاح بما عساه یقع من

الولی من التعدی فی مال الیتیم للحاجة الی الانفاق الکثیر عند التزوج بالعدد الکثیر (۴۶/۵)

''یہ قول زیادہ قرین صواب ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے زیادہ شادیوں کرنے سے متنبہ کیا اور اس کی وجہ اس خدشے کو قرار دیا ہے کہ زیادہ شادیوں کے نتیجے میں چونکہ یتیموں کا سرپرست زیادہ اخراجات کا محتاج ہوگا، اس لیے وہ یتیم کے مال پر بھی ہاتھ صاف کرنے کی کوشش کرے گا۔''

اسی طرح نساء کی آیت ۲۰ میں 'و آتیتم احداھن قنطارا' کے تحت لکھتے ہیں کہ مفسرین نے اس سے گراں قدر مہر کا جواز اخذ کیا ہے اور روایت کے مطابق سیدنا عمر نے بھی اس استدلال کو تسلیم کیا، کیونکہ انھوں نے جب بھاری مہر دینے پر پابندی لگانے کا فیصلہ کیا تو ایک خاتون نے یہی آیت پڑھ کر ان کے ساتھ معارضہ کیا جس پر انھوں نے اپنی رائے واپس لے لی۔ تاہم امام رازی فرماتے ہیں کہ آیت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ لکھتے ہیں:

وعندی ان الآیة لا دلالة فیها علی جواز المغالاة لان قوله و آتیتم احداهن قنطارا لا یدل علی جواز ایتاء القنطار کما ان قوله لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا لا یدل علی حصول الآلهة والحاصل انه لا یلزم من جعل الشئ شرطا لشئ آخر کون ذلك الشرط فی نفسه جائز الوقوع (تفسیر کبیر ۱۲۰/۵)

''اس آیت میں مہر کی مقدار بہت زیادہ مقرر کرنے کے جواز پر کوئی دلالت نہیں پائی جاتی، کیونکہ 'و آتیتم احداھن قنطارا' (شرطیہ جملہ ہے جس) سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اللہ تعالیٰ ڈھیروں مال دینے کو جائز ٹھہرا رہے ہیں، جیسا کہ 'لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ لفسدتا' سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ واقعی ایک سے زیادہ خدا پائے جاتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ایک چیز کو کسی دوسری چیز کی شرط کے طور پر ذکر کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ شرط فی نفسہ بھی جائز ہو۔''

شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی تفسیری آرا میں اس کی چند مثالیں دیکھیے:

سورۂ بقرہ کی آیت ۱۸۴ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ 'وعلی الذین یطیقونه فدیة طعام مسکین'، یعنی جو شخص اس کی طاقت رکھے، اس کے ذمے فدیے کے طور پر ایک مسکین کو کھانا کھلانا لازم ہے۔ مفسرین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہاں جس فدیے کا ذکر کیا گیا ہے، وہ روزہ نہ رکھنے پر اس کے بدل کے طور پر دیا جانے والا

فدیہ ہے۔ان میں سے بعض کی راے یہ ہے کہ ابتدا میں تو ہر شخص کو اختیار تھا کہ وہ چاہے تو روزہ رکھ لے اور چاہے تو اس کی جگہ فدیہ دے دے، تاہم بعد میں یہ رخصت منسوخ کر دی گئی اور ناتواں بوڑھوں یا نہایت بیمار لوگوں کے علاوہ عام مسلمانوں پر ہر حال میں رمضان کے روزے رکھنا فرض کر دیا گیا۔اس کے برعکس بعض دوسرے مفسرین کی راے میں یہ آیت متعلق ہی ان لوگوں سے ہے جو کسی عذر کی وجہ سے روزہ نہیں رکھ سکتے، چنانچہ اس میں کوئی نسخ واقع نہیں ہوا۔اس اختلاف سے قطع نظر، تمام مفسرین اس نکتے پر بہرحال متفق ہیں کہ یہاں روزہ نہ رکھنے کا فدیہ ہی بیان ہوا ہے، تاہم شاہ ولی اللہ نے اس راے سے اختلاف کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ یہاں روزہ نہ رکھنے پر فدیہ دینے کا مسئلہ سرے سے زیر بحث ہی نہیں۔ یہاں تو رمضان کے روزے رکھنے والوں پر صدقہ فطر کا وجوب بیان کیا گیا ہے اور 'یطیقونہ' کی ضمیر کا مرجع 'صوم' نہیں، بلکہ 'فدیة' ہے جو لفظاً متاخر ہونے کے باوجود معنًی مقدم ہے اور اگرچہ مونث ہے، لیکن چونکہ اس کی تفسیر 'طعام مسکین' سے کی گئی ہے، اس لیے اپنے مصداق کے اعتبار سے مذکر ہے۔(الفوز الکبیر مع شرح العون الکبیر، ص۱۷۲) یہ بات ملحوظ رہے کہ آیت کی جو عام تفسیر بیان کی جاتی ہے، اس کی تائید میں عبد اللہ بن عباس، معاذ بن جبل اور عبد اللہ بن عمر جیسے جلیل القدر صحابہ اور متعدد اکابر تابعین کے آثار بھی منقول ہیں، لیکن شاہ صاحب اسے قبول کرنے کے بجاے آیت کے داخلی قرائن کی مدد سے اس کا ایک بالکل مختلف مفہوم متعین کرتے ہیں اور سابقہ مفسرین کے اتفاق و اجماع کو اس میں مانع نہیں سمجھتے۔

ایک اور مثال دیکھیے:

سورۂ توبہ کی آیت ۶۰ میں 'انما الصدقات للفقراء والمساکین' کے الفاظ آئے ہیں اور یہاں زکوٰۃ وصدقات کے آٹھ مصارف بیان کیے گئے ہیں۔انما، ظاہر ہے کہ حصر کے لیے ہے، چنانچہ مفسرین اور فقہا بالاجماع اس آیت سے یہ فقہی مسئلہ اخذ کرتے ہیں کہ زکوٰۃ کے مصارف آیت میں بیان ہونے والے آٹھ گروہوں میں محصور ہیں اور ان کے علاوہ کسی اور مصرف پر زکوٰۃ خرچ نہیں کی جاسکتی۔تاہم شاہ ولی اللہ نے، ہمارے علم کی حد تک، پہلی مرتبہ اس راے سے اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ اسلامی ریاست کی ضروریات بے حد متنوع اور وسیع ہیں اور زکوٰۃ کو ان آٹھ مصارف میں محصور کر دینے سے ریاست کی دیگر ضروریات پوری نہیں کی جاسکتیں، اس لیے ریاست ہر قسم کے اخراجات کے لیے زکوٰۃ کی رقم صرف کر سکتی ہے۔ جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ یہاں 'انما' کے حصر کا رخ مذکورہ آٹھ مصارف میں زکوٰۃ کو محصور کرنے کی طرف نہیں، بلکہ سیاق کلام میں بیان

ہونے والی منافقین کی اس خواہش کے مقابلے میں آیا ہے کہ انھیں بھی اس مال میں سے وافر حصہ دیا جائے۔ گویا آیت کا مطلب یہ نہیں کہ زکوٰۃ ان آٹھ مصارف کے علاوہ کہیں خرچ نہیں کی جا سکتی، بلکہ یہ ہے کہ زکوٰۃ وصدقات کا اصل مصرف کھاتے پیتے لوگوں کی ہوس مال کی تسکین نہیں، بلکہ اس کے اصل حق دار تو فقرا و مساکین اور دوسرے صاحب احتیاج لوگ ہیں۔ (حجۃ اللہ البالغہ ۲/ ۱۳۳، ۱۳۴) دیکھ لیجیے، یہاں بھی شاہ صاحب نہ صرف آیت کی مجمع علیہ تفسیر سے بلکہ ایک متفقہ اور اجماعی فقہی مسئلے سے بھی اختلاف فرما رہے ہیں، اور ایسا لاعلمی میں نہیں، بلکہ علیٰ وجہ البصیرۃ کر رہے ہیں۔

مولانا انور شاہ کشمیری کی آرا میں بھی اس طرز فکر کی بہت نمایاں مثالیں پائی جاتی ہیں۔ مثال کے طور پر رجم کی سزا ہی کو لیجیے۔ فقہا اور اصولیین نے حدیث میں شادی شدہ زانیوں کے لیے بیان ہونے والی اس اضافی سزا کی توجیہ کرتے ہوئے جو مختلف آرا پیش کی ہیں، مولانا انور شاہ کشمیری ان پر اطمینان نہیں رکھتے اور اسی عدم اطمینان کے تناظر میں انھوں نے یہ اچھوتی رائے ظاہر کی ہے کہ قرآن مجید میں رجم کا حکم کسی واضح آیت کی صورت میں نہیں، بلکہ سورۂ مائدہ کی آیات ۴۱-۴۳ میں مذکور اس واقعے کے ضمن میں نازل ہوا ہے جس میں یہود کے، منافقانہ اغراض کے تحت، ایک مقدمے کے فیصلے کے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف رجوع کرنے کا ذکر ہے۔ ان کی رائے میں قرآن مجید نے رجم کا ذکر اصلاً شریعت محمدیہ کے ایک حکم کے طور پر نہیں، بلکہ شریعت موسوی کے آثار و باقیات کی حیثیت سے کیا ہے جو اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ قرآن مجید کے نزدیک شادی شدہ زانی کے لیے بھی اصل سزا ۱۰۰ کوڑے ہی ہے اور وہ عمومی طور پر اسے رجم کی سزا نہیں دینا چاہتا۔ شاہ صاحب مزید فرماتے ہیں کہ قرآن کی رو سے زانی کے لیے سو کوڑے کی سزا تو لازم ہے جبکہ رجم ایک ثانوی سزا ہے جس کو نمایاں اور عملاً رائج نہ کرنا مقصود ہے، اس لیے اگر اس کا ذکر قرآن میں تصریحاً کر دیا جاتا تو اس کی اہمیت نمایاں ہو جاتی اور اس کے نفاذ کو ٹالنے کا مقصد حاصل نہ ہوتا۔ (فیض الباری ۵/ ۲۳۰، ۶/ ۳۵۳-۳۵۴۔ مشکلات القرآن ۱۶۵، ۶۶، ۲۱۳)

علامہ انور شاہ کی یہ توجیہ اصل اشکال کو حل کرتی ہے یا نہیں، یہ ایک الگ سوال ہے، لیکن جس بات میں کوئی شبہ نہیں، وہ یہ ہے کہ انھوں نے رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کے حوالے سے ایک نئی تعبیر پیش کی ہے جس سے ان کے خیال میں قرآن میں اس سزا کے ذکر نہ کرنے کی توجیہ ہو جاتی ہے۔

اسی نوعیت کی رائے انھوں نے نزول مسیح کی روایات کی تفسیر کے ضمن میں پیش کی ہے۔ کتب حدیث میں سیدنا مسیح علیہ السلام کے نزول ثانی سے متعلق روایات میں یہ بات بیان ہوئی ہے کہ اس موقع پر ساری دنیا سے کفر کا خاتمہ

اور اسلام کا بول بالا ہو جائے گا۔ نہ صرف مذکورہ روایات میں بظاہر یہ بات بیان ہوئی ہے، بلکہ بعض آثار میں 'لیظھرہ علی الدین کلہ' (التوبہ ۳۳) کے وعدے کا مصداق بھی ظہور مہدی اور نزول مسیح کے اسی دور کو قرار دیا گیا ہے۔ اہل علم کا اس پر 'اجماع' ہے کہ اسلام کا یہ غلبہ فی الواقع ساری دنیا پر قائم ہوگا۔ تاہم علامہ انور شاہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ روایات میں اس موقع پر ساری سرزمین پر اسلام کے غالب آنے کا جو ذکر ہوا ہے، اس سے مراد پوری روے زمین نہیں، بلکہ شام اور اس کے گردونواح کا مخصوص علاقہ ہے جہاں ان کا ظہور ہوگا اور جو اس وقت اہل اسلام اور اہل کفر کے مابین کشمکش اور جنگ وجدال کا مرکز ہوگا۔ (فیض الباری، ۴/ ۱۹۷، ۳۴۳) شاہ صاحب نے ان اشکالات پر روشنی نہیں ڈالی جو ان کے لیے عام رائے سے اختلاف کا باعث بنے ہیں، لیکن ان کے ذہن میں جو بھی قرائن وشواہد ہوں، نتیجہ بالکل واضح ہے کہ انھوں نے حدیث کے مفہوم کی تعیین میں اپنے دلائل کی بنا پر ایک نئی رائے قائم کی ہے جو سلف کے اتفاق سے مختلف بلکہ اس کے مخالف ہے۔

ایک اور مثال ملاحظہ کیجیے:

بعض شاذ آرا کے علاوہ فقہا کا عمومی طور پر اس پر اتفاق ہے کہ ایک اسلامی ریاست میں کوئی خاتون حکمرانی کے منصب پر فائز نہیں ہو سکتی۔ فقہا اس کی بنیاد اس نکتے کو قرار دیتے ہیں کہ عورت رائے اور عقل کے اعتبار سے ناقص ہوتی ہے، اس لیے وہ مردوں پر والی اور حاکم نہیں بن سکتی۔ تاہم برصغیر کے جید عالم مولانا اشرف علی تھانوی اپنے ایک فقہی فتوے میں یہ موقف پیش کیا ہے کہ حدیث میں خواتین کو حکمران بنانے کی جو ممانعت آئی ہے، اس کا اطلاق بادشاہی نظام پر تو ہوتا ہے، کیونکہ وہاں بادشاہ مطلق العنان حکمران کا درجہ رکھتا ہے اور کسی کے سامنے جواب دہ نہیں ہوتا، لیکن جمہوری طرز کی حکومتوں میں، جہاں منتخب نمائندوں یا کسی دوسری بالاتر اتھارٹی کے مشورے کا پابند ہونے کی وجہ سے اس کی عقل ورائے کے نقص کی تلافی ممکن ہے، کسی خاتون کا حکمران بننا اس ممانعت کے دائرے میں نہیں آتا۔ (دیکھیے امداد الفتاویٰ) بعض اہل علم کی رائے یہ ہے کہ مولانا تھانوی نے اپنے اس فتوے سے رجوع کر لیا تھا۔ فرض کیجیے، یہ بات درست ہو تو بھی اس سے صورت حال میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا، اس لیے کہ زیر بحث نکتہ یہ ہے کہ آیا وہ نصوص پر ازسرنو غور کے نتیجے میں روایتی فقہی تعبیرات سے اختلاف کی گنجایش تسلیم کرتے ہیں یا نہیں۔ ان کے فتوے سے واضح ہے کہ وہ اس گنجایش کو تسلیم کرتے ہیں، اس لیے اگر انھوں نے دوبارہ غور وفکر کے نتیجے میں استدلال کی غلطی واضح ہونے پر، نہ کہ اجماع واتفاق کے منافی ہونے کی بنیاد پر، اس فتوے سے رجوع کیا ہے تو ہمارا استدلال ان کے رجوع کے باوجود اپنی جگہ قائم رہتا ہے۔

اس ضمن میں روایتی مذہبی حلقے کے ہاں بعض ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جب کسی مخصوص ضرورت کے تحت نہ صرف نصوص کی نئی تفسیر کی گئی، بلکہ اس نئی تعبیر وتفسیر کو اس درجے میں فروغ بھی دے دیا گیا کہ پڑھنے سننے والوں کے لیے سابقہ تفسیر بالکل نامانوس اور اجنبی قرار پا گئی۔ اس کی ایک دلچسپ مثال 'یعلمھم الکتب والحکمۃ ویزکیھم' (بقرہ ۱۲۹) کی تفسیر ہے۔ دور اول اور دور متوسط کی تمام تفسیروں مثلاً طبری، ابن ابی حاتم، ابن کثیر، بغوی، قرطبی، زادالمسیر، البحرالمحیط، بیضاوی، ابوالسعود، ابن عطیہ اور درمنثور وغیرہ میں 'ویزکیھم' کا مفہوم یہ بیان ہوا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم لوگوں کو شرک اور دوسرے گناہوں سے پاک کرتے، انھیں اللہ کی طاعت اور اخلاص کی ہدایت کرتے اور کتاب وحکمت کی تعلیم کی صورت میں ایسے اخلاق واعمال اور شرعی احکام کی تلقین کرتے ہیں جو انھیں پاکیزہ اور مزکیٰ بناتے ہیں۔ گویا تزکیہ، تعلیم کتاب وحکمت ہی کا ایک پہلو اور اسی کے حاصل اور نتیجے کا درجہ رکھتا ہے۔ ان مفسرین میں سے کوئی بھی اس لفظ کے مفہوم میں روحانی تصرف اور فیضان کے ذریعے سے قلوب کا تزکیہ کرنے کا کوئی ذکر نہیں کرتا، بلکہ امام رازی نے اس کی باقاعدہ نفی کی ہے۔ لکھتے ہیں:

واعلم ان الرسول لا قدرة له علی التصرف فی بواطن المکلفین وبتقدیر ان تحصل له هذه القدرة لکنه لا یتصرف فیها والا لکان ذلك الزکاء حاصلا فیهم علی سبیل الجبر لا علی سبیل الاختیار فاذن هذه التزکیة لها تفسیران: الاول ما یفعله سوی التلاوة وتعلیم الکتاب والحکمة حتی یکون ذلك کالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما کان یفعله علیه السلام من الوعد والایعاد والوعظ والتذکیر وتکریر ذلك علیهم ومن التشبث بامور الدنیا الی ان یومنوا ویصلحوا (التفسیر الکبیر ۲/ ۳۵۷)

''جان لو کہ پیغمبر کو مکلّف انسانوں کے باطن پر تصرف کرنے کی قدرت حاصل نہیں ہوتی۔ فرض کر لو کہ اسے یہ قدرت حاصل ہوتی ہے، پھر بھی وہ ان کے باطن پر تصرف نہیں کرتا، کیونکہ اگر وہ ایسا کرے تو ان کے باطن کا تزکیہ جبر کے طریقے سے حاصل ہوگا نہ کہ اختیار کے طریقے سے۔ اس لیے اس آیت میں تزکیہ کی تفسیر (باطنی تصرف کا طریقہ نہیں، بلکہ) دو میں سے ایک ہو سکتی ہے۔ ایک یہ کہ اس سے مراد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ کام ہیں جو آپ تلاوت آیات اور تعلیم کتاب وحکمت کے علاوہ کرتے تھے تاکہ وہ لوگوں کے لیے پاکیزگی کا سبب بن جائیں۔

آپ لوگوں کو بار بار وعدہ و وعید سناتے اور وعظ وتذکیر کیا کرتے تھے اوراسی طرح بہت سے دنیوی امور اختیار کیا کرتے تھے تا آنکہ لوگ ایمان لے آئیں اور اپنی اصلاح کر لیں۔‘‘

لیکن بعد میں جب صوفیانہ تصورات کے لیے قرآن وسنت کے نصوص میں ماخذ تلاش کرنے کی ضرورت پیش آئی تو متاخرین کی تفسیروں میں ’ویزکیھم‘ کی تفسیر میں قلب کی باطنی صفائی اور روحانی نشو ونما کے صوفیانہ تصور کا ذکر بھی ہونے لگا اور اب اس آیت کو صوفیا کے روحانی سلسلوں کو دین کا ایک مستقل شعبہ قرار دینے اور ان کا سلسلہ براہ راست نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جوڑنے کے ضمن میں استدلال کے بنیادی ماخذ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے۔ اس ضمن میں استدلال کی تقریر عام طور پر یوں کی جاتی ہے کہ آیت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تعلیم کتاب وحکمت کا جو منصب بیان ہوا ہے، اس کی وراثت امت کے علما وفقہا کو ملی ہے، جبکہ روحانی فیضان کے ذریعے سے قلوب وارواح کے باطنی تزکیہ کا سلسلہ صوفیا کے روحانی سلسلوں کے واسطے سے امت میں جاری وساری ہے۔

یہاں ہم نے چند مثالوں کے ذکر پر اکتفا کی ہے جو معمولی تفحص کے نتیجے میں فوری طور پر سامنے آ گئی ہیں، ورنہ اگر اس نوعیت کی آرا کو باقاعدہ تلاش اور تحقیق کے ساتھ جمع کیا جائے تو ہمارا خیال ہے کہ خود ’اجماع‘ کے خلاف رائے قائم کرنے پر اہل علم کا اجماع ثابت کرنا آسانی ممکن ہوگا۔ ان آرا سے اتفاق یا اختلاف یہاں زیر بحث نہیں۔ ان کے ذکر سے صرف یہ واضح کرنا مقصود ہے کہ جب کسی صاحب علم کو سابقہ آرا و توجیہات پر اطمینان نہ ہو تو اسے اس بات کا پابند کرنا کہ وہ ’اجماع‘ ہی کے دائرے میں اپنے آپ کو ضرور مطمئن کرنے کی کوشش کرے، ایک لایعنی بات ہے۔ اطمینان کوئی ایسی کیفیت نہیں جو زبردستی ذہن پر ٹھونسی جا سکے، اس لیے ہر صاحب علم اس کا پورا پورا حق رکھتا ہے کہ وہ اپنے ذہنی اطمینان کے لیے نصوص کی تاویل وتفسیر کے ان امکانات کا جائزہ بھی لے جن کا ظاہری طور پر اس سے پہلے اہل علم نے کوئی ذکر نہیں کیا۔ اسی بنا پر امام ابن تیمیہ نے ایک جگہ لکھا ہے کہ اگر کوئی صاحب علم کتاب وسنت سے استدلال کی بنیاد پر کوئی رائے پیش کرے تو اس کے جواب میں ’اجماع‘ کا حوالہ دے کر اسے خاموش نہیں کرایا جا سکتا۔ اس کے ساتھ مکالمہ کتاب وسنت کے دلائل ہی کی بنیاد پر ہوگا اور انھی کی روشنی میں اس کے نقطۂ نظر کی صحت یا غلطی اس پر واضح کی جائے گی۔

عام طور پر اہل علم کی ایسی آرا کو ’تفرد‘ کہہ کر ان کی علمی اہمیت کو کم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے، حالانکہ ان آرا کو جزوی اطلاق کے لحاظ سے تو ’تفرد‘ کہا جا سکتا ہے، لیکن یہ کسی علمی بے اصولی یا حقیقی اور بنیادی مسلمات سے انحراف پر مبنی نہیں ہوتیں، بلکہ مسلمات کے دائرے میں معروف و مانوس علمی اصولوں ہی کے ایک نئے اطلاق سے وجود میں آتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ حتمی نہیں ہوتیں اور سابقہ آرا کی طرح ان سے بھی اتفاق یا اختلاف کی پوری گنجایش موجود

ہوتی ہے، لیکن محض اچھوتا ہونے کی بنا پر انھیں علمی روایت سے انحراف قرار دینا کسی طرح درست نہیں ہے۔

## صدر اول کی علمی آرا کا صحیح محل

اس ضمن میں صحابہ اور تابعین اور ائمہ مجتہدین کی آرا کا محل اور ان سے اخذ و استفادہ کا صحیح مقام متعین کرتے ہوئے ایک اور نکتہ بھی بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ ہماری رائے میں صدر اول کے ائمہ مجتہدین کی آرا اور فتاویٰ پر مشتمل فقہی ذخیرے کا جتنا بھی تجزیہ کیا جائے، اتنا ہی یہ بات واضح ہوتی چلی جاتی ہے کہ یہ ذخیرہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے بنیادی طور پر نصوص رخی نہیں بلکہ روایت رخی ہے۔ فقہا کا زاویہ نگاہ یہ نہیں رہا کہ وہ اصلاً قرآن و سنت کے نصوص کو موضوع بنائیں اور اطلاق کی سطح پر جنم لینے والی عملی روایت سے مجرد ہو کر ان نصوص کی کوئی مطلق نوعیت کی تعبیر پیش کریں۔ ان کے پیش نظر عملی روایت کے ذریعے سے منتقل ہونے والے ذخیرہ کی ترتیب و تدوین اور مختلف فقہی اصولوں کی مدد سے اس میں توسیع و اضافہ ہے، اس لیے استنباط قانون میں ان کے ہاں اصل اور اساس کی حیثیت روایت، تعامل اور اطلاقی فتاویٰ کو حاصل ہے، جبکہ نصوص کی طرف مراجعت روایت کا ماخذ تلاش کرنے اور اس کی تائید و تصویب کرنے کی غرض سے ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس تناظر میں قائم کی جانے والی آرا کا ہدف اصلاً موجود اور متوقع مسائل کا حل ہوتا ہے، نہ کہ معروضی صورت حال سے اوپر اٹھ کر شریعت کی کوئی مطلق اور ابدی تعبیر پیش کرنا۔ ہم نے اس نکتے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اپنی کتاب میں لکھا ہے:

> ''سابقہ علمی روایت کے ظاہری نتائج اور حاصلات کو حتمی قرار دینے کا رویہ بالخصوص فقہ اور قانون کے میدان میں اس وجہ سے بھی قبول نہیں کیا جا سکتا کہ یہ ذخیرہ اپنے ماخذ کے اعتبار سے فقہاے صحابہ و تابعین کی آرا اور فتاویٰ کی توضیح و تفصیل اور ان پر تفریع سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ ان آرا اور فتاویٰ کا ایک مخصوص عملی پس منظر تھا جس سے مجرد کر کے ان کی درست تفہیم ممکن نہیں، جبکہ صدر اول کے ان اہل علم کی آرا کے حوالے سے جو مواد جس صورت میں ہم تک نقل ہوا ہے، اس سے یہ اندازہ کرنا کہ صحابہ اور تابعین نے کون سی متعین رائے کس استدلال کی بنیاد پر اختیار کی تھی، بالعموم ممکن نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر یہ طے کرنا بھی ممکن نہیں کہ مختلف نصوص یا احکام کے حوالے سے ان کی جو آرا بیان ہوئی ہیں، وہ آیا درپیش عملی صورت حال کو سامنے رکھتے ہوئے ایک 'اطلاقی تعبیر' کے طور پر پیش کی گئی تھیں یا ان میں اطلاقی صورت حال سے مجرد ہو کر نصوص کی کوئی ایسی تعبیر سامنے لانا پیش نظر تھا جو ان کی رائے میں جملہ اطلاقی امکانات کو محیط تھی۔'' (حدود و تعزیرات، ص ۲۲)

فقہ و استنباط کے میدان میں اپنے عملی مضمرات کے حوالے سے یہ نکتہ اس لیے نہایت اہم ہے کہ اگر اسے ملحوظ رکھا

جائے تو صدر اول کے فقہا کی آرا سے شریعت کی کوئی ابدی اور مطلق تعبیر اخذ کرنا حتمی طور پر ممکن ہی نہیں رہتا، اس لیے کہ اگر ان آرا کی نوعیت پیش نظر حالات کے لحاظ سے ایک 'اطلاقی تعبیر' کی ہے تو پھر اس بات کا عین امکان ہے کہ بعد کے زمانوں میں حالات میں کوئی جوہری تبدیلی پیدا ہونے یا مسئلے کا فکری اور تہذیبی تناظر بدل جانے پر اگر وہی سوال دوبارہ انھی اہل علم کے سامنے رکھا جاتا تو وہ نصوص پر از سر نو غور کر کے ان کی کوئی نئی تعبیر پیش کرنے کی ضرورت محسوس کرتے۔ چونکہ انھی اہل علم کے سامنے اس سوال کو دوبارہ رکھنا اور ان سے ان کی رائے دریافت کرنا ناممکن ہے، اس لیے اگر بعد میں آنے والے اہل علم نئی صورت حال اور نئے سوالات کے تناظر میں نصوص کی طرف از سر نو مراجعت کر کے ان کی نئی تعبیر پیش کرتے ہیں تو ہمارے نزدیک اس عمل کے لیے ائمہ مجتہدین کی آرا سے 'اختلاف' کی تعبیر محض ظاہری طور پر ہی درست ہوگی، اس لیے کہ اسے حقیقی اختلاف قرار دینے کے لیے یہ فرض کرنا ضروری ہوگا کہ حالات و مسائل کا جو فکری اور عملی تناظر بعد کے اہل علم کے سامنے ہے، وہ صدر اول کے ائمہ مجتہدین کے سامنے ہوتا تو بھی وہ لازماً وہی تعبیر پیش کرتے جو انھوں نے اپنے دور کے سوالات کے تناظر میں پیش کی تھی، جبکہ ایسا فرض کرنے کے لیے کوئی حقیقی علمی بنیاد موجود نہیں ہے۔

یہاں فطری طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر روایتی علما اپنے اجتہادات میں عملاً اس درجے کی لچک کا مظاہرہ کر سکتے ہیں تو پھر وہ نظری طور پر روایتی فقہی تعبیرات ہی کو معیار قرار دینے پر اصرار کیوں کرتے ہیں؟ ہمارے نزدیک اس سوال کا جواب روایتی طبقے کے نظریہ وفکر میں نہیں، بلکہ اس کی گروہی نفسیات میں ڈھونڈنا چاہیے۔ ہماری سوچی سمجھی اور مذہبی نفسیات کے نہایت قریبی مطالعہ پر مبنی رائے یہ ہے کہ روایتی مذہبی علما کے نزدیک کسی نئی رائے کو قبول یا کم از کم 'گوارا' کرنے، یا اسے ہدف تنقید بنانے کا مدار حقیقتاً اس بات پر ہے کہ نئی رائے یا نیا فقہی اجتہاد پیش کرنے کا عمل کس طرف سے سامنے آیا ہے۔ اگر اس جسارت کا مرتکب کوئی 'اجنبی' ہوا ہو تو فوراً یہ سوال اٹھتا ہے کہ اس میں صحت کا امکان ماننے کی صورت میں اگلوں کے علم وفضل کا مقام کیا رہ جائے گا، لیکن اگر نیا نکتہ پیش کرنے والے صاحب علم کوئی 'اپنے' بزرگ ہوں تو پھر 'کم ترك الاولون للآخرين' (کتنی ہی باتیں ہیں جو اگلوں نے پچھلوں کے لیے چھوڑ دی ہیں) کا اصول لاگو ہوتا ہے اور امت ان کی ممنون احسان قرار پاتی ہے کہ جس الجھن کو بڑے بڑے اہل علم نے حل کرنے کی کوشش کی اور اشکال پھر بھی باقی رہا، حضرت نے اسے بے غبار طریقے سے دور کر دیا ہے۔ گویا یہ، مفروضہ علمی اصولوں کی پاس داری کا سوال کم اور پیشہ ورانہ رقابت (Professional Rivalry) کا مسئلہ زیادہ ہے۔

اسی نفسیات کے تحت روایتی مذہبیت نے شرعی احکام کی غلط تعبیر وتشریح پر تنقید کا معیار اپنے لیے الگ اور دوسروں

کے لیے الگ وضع کر رکھا ہے۔ مثال کے طور پر ۲۰۰۶ میں ''تحفظ نسواں ایکٹ'' کی منظوری پر ملک بھر کے مذہبی حلقوں نے احتجاج کیا اور نہ صرف اس کی متعدد شقوں کو خلاف شریعت بلکہ اس پورے ایکٹ کو زنا اور فحاشی کو فروغ دینے کی ایک سازش قرار دیتے ہوئے اس کے خلاف جلسے جلوس اور ریلیاں نکالنے کا اہتمام کیا گیا۔ تاہم ۱۹۷۹ء میں نافذ ہونے والے حدود آرڈیننس میں بھی بعض ایسی شقیں (مثلاً معیار ثبوت میں فرق کی بنا پر زنا کو قابل تعزیر اور قابل حد میں تقسیم کرنے کی شق) موجود تھیں جن کا 'خلاف شریعت' ہونا خود روایتی مذہبی علما نے تسلیم کیا، لیکن گزشتہ تیس سال کے عرصے میں ان کی تبدیلی کے لیے کوئی مطالبہ یا احتجاجی مہم مذہبی حلقوں کی طرف سے سامنے نہیں آئی جس کی وجہ بظاہر یہی سمجھ میں آتی ہے کہ یہ خلاف شریعت قانون سازی خود علما کی شرکت اور ان کی تائید کے ساتھ کی گئی تھی۔

مولانا محترم کی زیر بحث تنقید بھی اسی دوہرے معیار کی مثال پیش کرتی ہے، اس لیے کہ رجم کی سزا کی شرعی حیثیت کے حوالے سے مولانا امین احسن اصلاحی اور جناب جاوید احمد غامدی کی رائے پر تنقید کرتے ہوئے تو ان کی مذہبی حمیت اور جذبہ احقاق حق کا اظہار پوری فصاحت و بلاغت کے ساتھ ہوا ہے، حالانکہ یہ دونوں اہل علم رجم کو اسلامی شریعت ہی کی ایک مستقل سزا قرار دیتے اور اس کا ماخذ خود قرآن مجید میں متعین کرتے ہیں، جبکہ فقہا کے ساتھ ان کا اختلاف محض اس کے نفاذ کی شرائط کے حوالے سے ہے، لیکن مجال ہے کہ علامہ انور شاہ کشمیری کی شان میں ایک لفظ بھی مولانا محترم کے قلم سے نکلا ہو، جبکہ وہ رجم کو سرے سے اسلامی شریعت کا کوئی باقاعدہ حکم ہی نہیں سمجھتے اور ان کے خیال میں یہ سزا شریعت موسوی کی باقیات میں سے ہے جس کے ذکر کے لیے قرآن نے تصریح کے بجائے ابہام کا انداز اختیار کیا ہے تاکہ اسے شریعت کی کوئی باقاعدہ اور لازمی سزا نہ سمجھ لیا جائے۔

ریحان احمد یوسفی

# قبر کا فقیر

پچھلے دنوں مجھے یکے بعد دیگرے دو جنازوں میں شریک ہونے کا اتفاق ہوا۔ پہلا جنازہ ایک بہت صاحب حیثیت شخص کا تھا۔انھیں اللہ تعالیٰ نے زندگی میں مادی اعتبار سے غیر معمولی کامیابیاں عطا فرمائی تھیں۔ وہ اپنے پیچھے بہت بڑا کاروبار اور وسیع و عریض گھر چھوڑ گئے تھے۔انھوں نے ایک بھرپور زندگی گزاری، بچوں کی خوشیاں دیکھیں اور اپنی طبعی عمر پوری کر کے اس دنیا سے رخصت ہوئے۔ جبکہ دوسرا جنازہ ایک ایسے صاحب کا تھا جن کے پاس ملازمت تھی نہ اپنا گھر۔ ڈاکٹروں نے ان کے ایک معمولی مرض کی غلط تشخیص کی۔ آپریشن ہوا۔ان کے جسم میں انفیکشن پھیل گیا اور وہ اپنی طبعی عمر سے پہلے ہی دنیا سے رخصت ہو گئے۔

یہ محض میرے جاننے والے دو افراد نہیں، بلکہ دو کردار ہیں جو آزمایش کی اس دنیا میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں کو تفویض کیے ہیں۔ غربت اور امارت، پانا اور کھونا، خوشی اور غمی، آزمایش کی اس دنیا میں امتحان کے پرچے ہیں۔ اس آزمایش میں انسان کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار اس بات پر ہے کہ اس نے اچھے برے حالات پیش آنے پر کیا رویہ اختیار کیا۔ اس نے اللہ اور بندوں کے حقوق کس حد تک پورے کیے۔ اس نے حق، انصاف اور احسان کا رویہ اختیار کیا یا ظلم، جہالت اور تعصب کا۔

اللہ تعالیٰ کے نزدیک کسی شخص کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار اس پر نہیں کہ دنیا میں اس نے کیا کمایا۔ اس کا فیصلہ اللہ تعالیٰ خود کرتے ہیں۔ وہ انسان کی مادی دنیا، اس کے جسم کی طرح، خود تخلیق کرتے ہیں۔ وہی طے کرتے ہیں کہ دنیا میں اسے کس قسم کے حالات سے گزرنا ہے۔ البتہ، ایمان و اخلاق کی دنیا انسان کو خود تشکیل دینا ہوتی ہے۔ یہی وہ روحانی دنیا ہے جو کل قیامت کے دن ابد تک باقی رہنے والی ایک مادی دنیا میں بدل جائے گی۔

انسان جب اس دنیا سے رخصت ہوتا ہے تو پیدایش کے وقت کی طرح، ایک دفعہ پھر غربت و امارت کے

سارے فرق مٹ جاتے ہیں۔ ہر انسان کے پاس پہننے کو صرف کفن کا اور رہنے کو محض قبر کا گڑھا رہ جاتا ہے۔ قبر کا یہ گڑھا پکار پکار کر ہر انسان کو بتاتا ہے کہ مادی دنیا میں خالی ہاتھ آنے والا انسان، خالی ہاتھ ہی دنیا سے رخصت ہوتا ہے۔ ہاں جو چیز ساتھ جاتی ہے، وہ حسن عمل کا سرمایہ ہے۔ جس کے پاس یہ سرمایہ ہے، وہ قبر میں بھی امیر ہے۔ جس کے پاس یہ نہیں وہ قبر میں فقیر ہے۔ اور قبر کا فقیر دنیا کا سب سے بدنصیب فقیر ہوتا ہے۔

# مسجد ماحول

مساجد اللہ کا گھر ہیں۔ یہاں ہر روز مسلمان دن میں پانچ دفعہ جماعت کے ساتھ نماز ادا کرتے ہیں۔ فرض نمازیں جماعت سے ادا کرنے کی بہت فضیلت آئی ہے۔ بعض روایات میں جماعت کی نماز کو فرد کی نماز سے ۲۷ گنا افضل قرار دیا گیا ہے۔ (بخاری، رقم ۶۱۹)

مسجد میں پڑھی جانے والی نماز عام نماز سے کہیں زیادہ قیمتی ہوتی ہے۔ یہ انسان کو اس کے مادی ماحول سے کاٹتی ہے اور مسجد کے روحانی ماحول میں لے جاتی ہے۔ یہ ماحول مختلف طریقوں سے انسان کی تربیت کرتا ہے۔

انسان اپنے گھر، دکان، دفتر سے اٹھتا ہے اور مسجد کی سمت روانہ ہوتا ہے۔ اپنی جگہ چھوڑنا اور مسجد کی طرف جانا اپنی ذات میں ایک اعلیٰ درجہ کا خدا پرستانہ عمل ہے جس میں ہر قدم پر انسان کو یہ احساس ہوتا ہے کہ درحقیقت وہ اللہ کا بندہ ہے اور اسے لوٹ کر اپنے رب کے حضور جانا ہے۔

مسجد میں نماز کے انتظار میں اسے بیٹھنا پڑتا ہے۔ یہ تنہائی اور خاموشی کا وقت ہوتا ہے۔ انسان اپنے روٹین کی روزمرہ زندگی اور معمولات میں غور و فکر کا کوئی وقت نہیں پاتا۔ مگر مسجد میں اسے نماز کی عبادت کے ساتھ غور و فکر کی عظیم عبادت بھی نصیب ہو جاتی ہے۔ وہ اس دوران میں اللہ کا ذکر کرتا اور کائنات میں پھیلی اس کی نشانیوں پر غور کرتا ہے۔ اسے احساس ہوتا ہے کہ جس طرح اس لمحے لوگ بظاہر بے مصرف اور خاموش بیٹھے، مگر درحقیقت اللہ کی یاد میں مشغول ہیں، اسی طرح کائنات میں موجود مخلوقات کا ہجوم اپنی خاموش زبان میں رب کی حمد اور تسبیح بیان کرتا ہے۔ اسے اپنے رب کی عظمت کا احساس ہو جاتا ہے جو ان تمام مخلوقات کا خالق ہے۔

مسجد میں بہت سے لوگوں کے ساتھ جماعت کی نماز ادا کی جاتی ہے۔ جس میں ہر شخص ایک امام کی پیروی کرتا ہے۔ اس سے نمازی کو یہ سبق ملتا ہے کہ انسانوں کو اپنے اپنے اختلافات کے باوجود ایک ساتھ زندگی گزارنی ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب سب لوگ اپنے آپ کو ایک ڈسپلن کے حوالے کر دیں۔

مسجد سے واپسی پر وہ یہ احساس لے کر جاتا ہے کہ وہ ابھی سر سے پاؤں تک جسم کے ہر حصے کو خدا کے سامنے جھکا کر اس سے اطاعت کا عہد کر کے آیا ہے۔ اس لیے مسجد سے باہر آتے ہی وہ اطاعت کا یہ عہد نہیں توڑ سکتا۔ اس طرح نماز اسے مسجد سے باہر بھی رب کا بندہ بنائے رکھتی ہے۔

# قبر کی پکار

نماز جنازہ میں شرکت کرنا ہماری روایت ہے۔ یہ مرنے والے کے حقوق میں سے ایک حق ہے جو ہر قریبی شخص پر عائد ہو جاتا ہے۔ اس روایت کی وجہ بظاہر یہ معلوم ہوتی ہے کہ دنیا سے جانے والے ایک بھائی کو عزت و احترام سے رخصت کیا جائے اور رب کے حضور پیشی کے وقت دعاؤں کی سوغات اس کے ہم رکاب کی جائے۔

مرنے والے اور اس کے لواحقین سے گہرا تعلق رکھنے والے لوگ نمازِ جنازہ کے بعد قبرستان تک ساتھ جاتے ہیں۔ وہ جنازے کو کندھا دیتے ہیں۔ اپنے بھائی کو قبر میں اتارتے وقت موجود رہتے ہیں۔ اس کی قبر پر مٹی ڈالتے ہیں اور واپسی سے پہلے ایک دفعہ پھر رب کے حضور اس کی خطاؤں پر درگزر کی درخواست کرتے ہیں۔

اس پورے عمل کا ایک بہت بڑا فائدہ ان لوگوں کو بھی ہوتا ہے جو جنازے کے ہمراہ ہوتے ہیں۔ انسان زندگی کی گہما گہمی میں موت کی تلخ حقیقت کو فراموش کیے رہتا ہے۔ مگر جنازے میں شرکت کا یہ عمل اسے موت کے ناگزیر سامنے کی یاددہانی کرا دیتا ہے۔ اسے یاد آ جاتا ہے کہ یہ مرنے والا اسی طرح پیدایش، نکاح، معاش اور زندگی کے دیگر معاملات سے گزرا جس طرح وہ گزر رہا ہے۔ مگر ان سب کے باوجود جس طرح موت نے مرنے والے کو آ دبوچا، اس کا وقت بھی جلد ہی آنے والا ہے۔

مگر لوگوں کا حال یہ ہے کہ عین جنازہ اور دفن کے مناظر کے وقت بھی ان کی توجہ دنیا کی طرف لگی رہتی ہے۔ کوئی میت کے حالات پر گفتگو کرتا ہے، کوئی سیاست کو موضوع بحث بناتا ہے۔ کسی کو قبرستان میں امریکی سازشیں یاد آ جاتی ہیں اور کوئی قبرستان کی حالت زار کا رونا رونے لگتا ہے۔ بہت سے لوگوں کے لیے یہ عزیزوں، رشتہ داروں سے ملنے کا نادر موقع ہوتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے کاروباری حالات اور خاندانی معاملات پر گفتگو شروع کر دیتے ہیں۔

جو لوگ بہت زیادہ بولتے ہیں، وہ سنتے نہیں ہیں۔ ورنہ اگر سننے والے کان ہوں تو اُس وقت وہ قبر کی پکار کو ضرور سنیں گے جو چیخ چیخ کر لوگوں کو بتاتی ہے کہ اے غافلو! میرے پاس آئے ہو تو لمحہ بھر کے لیے سہی، اِس دنیا کو چھوڑ کر اُس دنیا کو یاد کر لو۔ میں آخرت کا دروازہ ہوں۔ یہ دروازہ آج تمھارے بھائی پر کھلا ہے، بہت جلد یہ تمھارے لیے کھول دیا

جائے گا۔

# سکندر جب گیا دنیا سے......

سکندرِاعظم (۳۵۶۔۳۲۳ق م) کا شمار دنیا کے عظیم ترین فاتحین میں کیا جاتا ہے۔ وہ سائرس (جسے قرآن ذوالقرنین کہتا ہے) کے بعد پہلا شخص تھا جس نے تمام قدیم دنیا کو فتح کر کے اس پر اپنی حکومت قائم کی۔ اس کا باپ فلپ، یونان کی ایک چھوٹی سی ریاست مقدونیہ کا حکمران تھا، مگر سکندر نے صرف چند برسوں میں اُس تمام دنیا کو زیر وزبر کرڈالا جو یونان سے ہندوستان تک لاکھوں مربع میل پر پھیلی ہوئی ہے۔ اس کی عظیم یوریشیائی سلطنت میں چین ہی واحد متمدن خطہ تھا جو اس کی قلمرو میں شامل نہ تھا۔

سکندر کی یلغار اتنی شدید تھی کہ دارا کی عظیم ایرانی سپر پاور خس و خاشاک کی طرح اس کے سامنے بکھر کر رہ گئی۔ اس کے حوصلے اتنے بلند تھے کہ رواں دریا، فلک بوس پہاڑ، عظیم صحرا، وسیع و عریض میدانی علاقے، بپھرے ہوئے سمندر، اندھیری راتیں، موسلا دھار بارش، کچھ بھی اس کا راستہ نہ روک سکے۔ قدیم دنیا کے سارے خزانوں اور سارے علاقوں کا یہ مالک، صرف بتیس سال آٹھ ماہ کی عمر میں ملیریا کا شکار ہو کر، عراق کے قدیم شہر بابل میں انتقال کر گیا۔ اس کے بعد جلد ہی اس کا بارہ سالہ بیٹا مار ڈالا گیا اور اس کی نسل ختم ہو گئی۔

سکندر کی زندگی اور اس کی شخصیت میں اللہ تعالیٰ نے ایک ایسا نمونہ قائم کیا ہے جس میں قیامت تک انسانوں کے لیے عبرت و نصیحت کا سامان ہے۔ ہر انسان جو اس دنیا میں آتا ہے اپنے سینے میں خواہشات کا ایک طوفان لیے پھرتا ہے۔ وہ دولت، شہرت، حکومت اور طاقت کے پیچھے بھاگتا ہے۔ کبھی وہ نامراد رہ جاتا ہے اور کبھی مقدر کا سکندر بن کر اپنی ہر خواہش پالیتا ہے۔ مگر ایک عظیم حقیقت ایسی ہے جو کبھی اس کا پیچھا نہیں چھوڑتی۔ وہ یہ کہ ایک روز بہر حال اسے مرنا ہے اور اپنی آرزوؤں کی سلطنت کو چھوڑ کر اسے حقیقت کی اُس دنیا میں جانا پڑتا ہے جس کا نام آخرت ہے۔

انسانوں کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ دنیا ہی میں اپنی جنت بنانا چاہتے ہیں۔ وہ گاڑی، بنگلہ اور سونا چاندی کو اپنا مقصود بنا لیتے ہیں۔ وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ایک روز موت کو آنا ہے۔ وہ آ کر رہے گی۔ ۳۲۳ق م میں یہ سکندر کو آئی تھی اور ایک صدی کے اندر اِس وقت تک زندہ ہر انسان کو آجائے گی۔

انسان کے لیے اہم بات یہ نہیں ہے کہ اس نے اِس دنیا میں کیا حاصل کیا۔ اسے تو ہر چیز سکندر کی طرح چھوڑ کر جانی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ وہ اپنی ابدی زندگی کے لیے کیا لے کر جا رہا ہے۔

# تیری مانند کون ہے؟

ایک برتر ہستی سے محبت کرنا انسان کی فطرت میں شامل ہے۔ انسان چاہے نہ چاہے، وہ کسی نہ کسی کو اپنا معبود بنانے پر مجبور ہے۔ مگر معبود بننے کے لائق صرف ایک ہی ہستی ہے۔ اللہ، جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔

انسان کا المیہ دیکھیے کہ وہ اپنی تاریخ میں کبھی اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ نہیں ہوا۔ ہر دور میں اس نے رب کے ساتھ دوسروں کو شریک ٹھہرایا ہے۔ پھر خدا کو غیر اہم جان کر انھی کی حمد کی ہے۔ انھی کی عظمت کے گن گائے ہیں۔ انھی سے مدد مانگی ہے۔ انھی کے سامنے سر جھکایا ہے۔ انھی سے محبت کی ہے۔ انھی کے لیے رویا ہے۔ انھی کے لیے تڑپا ہے۔ انھی کا اعتراف کیا ہے۔ انھی کا شکر گزار رہا ہے۔ انھی کے لیے محبت اور انھی کے لیے نفرت کی ہے۔ انھی کے نام کو آنکھوں کی روشنی اور انھی کی یاد کو زبان کی مٹھاس بنایا ہے۔

یہ سب تو اللہ کا حق ہے۔ ہر دور میں تھا۔ ہر دور میں رہے گا۔ غیر اللہ کی عبادت اور حمد کرنے والے یہ لوگ، انبیائے بنی اسرائیل کے الفاظ میں، اُس عورت کی مانند ہیں جو اپنے شوہر کو چھوڑ کر دوسرے مردوں کے ساتھ بدکاری کرتی ہے۔ اس کے برعکس اللہ کے رسولوں کا طریقہ یہ ہے کہ ان کا جینا مرنا، سب اللہ کے لیے ہوتا ہے۔ وہ ہر مشکل میں اسی پر بھروسا کرتے اور ہر کامیابی پر اسی کی حمد کے ترانے پڑھتے ہیں۔ ہمارے پیارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے عرب پر غلبہ کے بعد صفا پہاڑ پر چڑھ کر اللہ تعالیٰ کی جو حمد کی، اس کے الفاظ یہ ہیں:

> ''اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ تنہا ہے، اس کا کوئی شریک نہیں، بادشاہی اسی کی ہے اور حمد بھی اسی کے لیے ہے اور وہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے''۔ (مسلم، رقم ۱۲۱۸)

اللہ تعالیٰ نے فرعون کو جب غرق کیا اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کی قوم کو سمندر سے سلامتی کے ساتھ گزار دیا تو اس موقع پر حضرت موسیٰ نے اللہ تعالیٰ کی انتہائی خوب صورت انداز میں حمد و ثنا کی۔ اس حمد کا ایک جملہ یہ ہے:

> ''معبودوں میں اے خداوند، تیری مانند کون ہے''۔ (خروج ۱۵: ۱۱)

ان دونوں پیغمبروں کی ذات رہتی دنیا تک اس بات کا بھی نمونہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مخلص بندے کیسے ہوتے ہیں اور اس بات کا بھی کہ ایسے وفاداروں کو وہ کس طرح نوازتا ہے۔ مگر اس کی عطا اسی پر بس نہیں، وہ تو ایسا کریم ہے کہ لوگوں کو غیر اللہ کی پرستش کرتے دیکھتا ہے، پھر بھی ان پر اپنی نعمتوں کے دروازے بند نہیں کرتا۔

وفاداروں کو دینے والے تو بہت ہوتے ہیں، مگر بے حیا اور بے وفا لوگوں پر رحم کرنے والی ایک ہی ہستی ہے: اللہ

جس کے سوا کوئی رب نہیں۔ وہ جب اپنے وفاداروں کو نوازے گا تو دنیا دیکھے گی۔ سو اب جو جس کو چاہے اپنی وفا کا مرکز و محور بنا لے۔ نبیوں کے طریقے پر چلنے والے، مرتے دم تک خدا کی محبت سے سرشار، یہی کہتے رہیں گے:

معبودوں میں اے خداوند، تیری مانند کون ہے؟

# آئیڈیل زندگی

''اور جو لوگ ایمان لائے اور اچھے عمل کیے، ہم ان کو ایسے باغوں میں داخل کریں گے جن میں نہریں بہتی ہیں، اس میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ اس میں ان کے لیے پاک بیویاں ہوں گی اور ہم ان کو گھنی چھاؤں میں رکھیں گے''۔ (النساء ۴: ۵۷)

عرب کے صحراؤں میں جہاں پانی و سبزہ کمیاب اور دھوپ کی شدت ناقابل برداشت ہے، اللہ تعالیٰ کی عطا اور کرم کا اس سے اچھا بیان ممکن نہیں۔ جنت کا لفظی مطلب باغ ہے۔ صحرا میں رہنے والے لوگوں کے لیے بہترین مقام کا تصور یہی ہے کہ وہ ایک باغ میں مقیم ہوں جس میں نہریں بہتی ہیں۔ یہ باغ اتنا گھنا ہو کہ صحرا کی تپتی دھوپ اور جھلسا دینے والی ہوا، دونوں اس کی چھاؤں میں غیر موثر ہو کر رہ جائیں۔ اس باغ کا پھل اس کی خوراک بنے، اس کے سبزے میں اس کے مویشی چرتے پھریں، اس کے پانی سے اس کی کھیتی سیراب ہو اور وہ ان سب کے درمیان پاکیزہ اہل خانہ کے ہمراہ اپنی زندگی کے دن گزارے۔ سب سے بڑھ کر اسے یہ یقین ہو کہ زمانے کی رفتار اور ماہ و سال گردش اسے اس کی کائنات سے محروم نہیں کریں گے اور وہ ہمیشہ اس جگہ مقیم رہے گا۔

یہ عرب کے صحرا نشین ہی نہیں، عام انسان کی زندگی بھی حالات کی دھوپ چھاؤں میں کیا جانے والا ایک سفر ہے۔ انسان فطری طور پر سہولت پسند واقع ہوا ہے۔ وہ لذت کو پسند کرتا، آسانی کی خواہش کرتا اور سکون کی تمنا کرتا ہے۔ مگر زندگی میں بار بار ایسا ہوتا ہے کہ ناگوار واقعات اس کی پرسکون زندگی میں خلل ڈال دیتے ہیں۔ حالات کی تپش اس کے وجود کو جھلسا دیتی ہے۔ محرومی کی آگ اس کے نشیمن کو راکھ کا ڈھیر بنا دیتی ہے۔

ایسے میں یہ آیت انسان کو یقین دہانی کراتی ہے کہ وہ اپنی جنت کا جو نقشہ چاہے بنا لے، اللہ تعالیٰ اس نقشے میں زندگی کی روح پھونک کر کل قیامت کے دن اس کے حوالے کر دیں گے۔ یہاں وہ اندیشوں کی ہر دھوپ اور پچھتاووں کی ہر جلن سے محفوظ رہ کر سکون کی چھاؤں میں زندگی گزارے گا۔ وہ زندگی جو کبھی ختم نہیں ہو گی۔

اس جنت کے خواہش مند انسان کے لیے البتہ، یہ ضروری ہے کہ وہ اس عارضی دنیا کی ہر دھوپ اور ہر چھاؤں میں اپنے رب کی پسند کے اعمال کرتا رہے۔ وہ ایک ایسا درخت بن جائے جس کی ہر شاخ ایمان و اطاعت کے ساتھ

رب کے سامنے جھکی رہنے والی ہو۔ پاکیزہ اخلاق واعمال کے پھل اس سے پھوٹتے رہیں اور اورمخلوق خدا کے لیے اپنی ذات میں ایک سایہ دار درخت ہو۔یہی وہ درخت ہے جسے آنے والے کل میں جنت کے باغ میں ہمیشہ کے لیے لگا دیا جائے گا۔

# پوزیٹو کرکٹ

کرکٹ کا شمار دنیا کے مقبول ترین کھیلوں میں ہوتا ہے۔اس کھیل کی اہمیت کی بنا پر کسی ملک کی قومی ٹیم میں بہترین کھلاڑیوں کا انتخاب کیا جاتا ہے۔مگر بار ہا ایسا ہوتا ہے کہ ایک باصلاحیت کھلاڑی انٹرنیشنل سطح پر آ کر خود کو منوا نہیں پاتا۔اس کا سبب یہ ہے کہ کرکٹ کا کھیل جسمانی کھیل ہونے کے ساتھ ایک ذہنی کھیل بھی ہے۔یہاں ہر کھلاڑی خود کو قسمت اور حالات کے رحم وکرم پر پاتا ہے۔یہ دونوں مل کر ایک دباؤ کی کیفیت پیدا کرتے ہیں۔اس دباؤ میں آ کر بہترین کھلاڑی بھی اپنی صلاحیت کا مظاہرہ نہیں کر پاتا۔مثلاً کسی وقت اگر ایک ساتھ چند وکٹ گر جائیں تو نیا آنے والا بہترین بیٹسمین بھی صرف دباؤ کی وجہ سے آؤٹ ہو جاتا ہے۔

اس وجہ سے کرکٹ کے میدان میں اترنے والے کھلاڑیوں کو اکثر یہ نصیحت کی جاتی ہے کہ وہ پوزیٹو رہیں۔کرکٹ میں پازیٹو ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کھلاڑی صورت حال کا اثر لیے بغیر اپنی صلاحیت کا استعمال کرے۔وہ دباؤ کو نظر انداز کر کے ایک ایک بال کو میرٹ پر کھیلے۔روکنے والی گیند کو روکے اور مارنے والی کو مارے۔یہی کرکٹ میں کامیابی کا راز ہے۔

یہی پوزیٹو رویہ زندگی کے میدان میں بھی کامیابی کا راز ہے۔اس دنیا میں ہر انسان کوئی نہ کوئی صلاحیت لے کر آتا ہے۔مگر اس کے ساتھ ساتھ زندگی بہت سے ایسے مسائل سے عبارت ہوتی ہے جو انسان پر ایک دباؤ اور ٹینشن پیدا کرتے ہیں۔ایسے میں انسان صرف مشکلات، مسائل اور دباؤ پر نظر رکھے گا تو وہ کبھی زندگی میں بڑی کامیابی حاصل نہیں کر سکتا۔ بڑی کامیابی صرف اس شخص کو ملتی ہے جو حالات کے دباؤ اور پریشانیوں کے باجود ملے ہوئے مواقع کو استعمال کرے۔جو مسائل کے باجود مواقع کی تلاش میں رہے اور موقع ملنے پر اپنی بہترین صلاحیت کو استعمال کرے۔

اسی طرح زندگی کی کسی ایک اننگز میں ناکامی کا مطلب یہ نہیں کہ انسان ہر جگہ ناکام ہو گیا ہے۔اسے زندگی کی اگلی اننگز اور اگلے موقع کا انتظار کرنا چاہیے۔قدرت اپنے قانون کے تحت اسے یہ موقع لازماً دے گی۔اسے مایوس ہوئے بغیر اس موقع کا انتظار کرنا چاہیے اور جیسے ہی موقع ملے، اپنی پوری صلاحیت اس میں لگا کر اسے استعمال کرنا چاہیے۔

زندگی کا میدان کرکٹ کے میدان سے زیادہ مختلف نہیں۔ مثبت اندازِ فکر دونوں میدانوں میں کامیابی کا ضامن ہے۔

# انسان اور جانور کا فرق

انسانوں کو جانوروں پر جو فضیلت حاصل ہے اس کے کئی پہلو ہیں۔ مگر شرف انسانی کا سب سے بڑا پہلو غالباً یہ ہے کہ انسان جس تیزی کے ساتھ سیکھتا ہے کوئی اور جان دار اس استعداد کا مظاہرہ نہیں کرسکتا۔

جانور اور انسان، دونوں کو بہت سے کام جبلت سکھاتی ہے۔ بہت سے افعال حواس سے حاصل شدہ علم سے اختیار کیے جاتے ہیں اور بہت سی چیزیں دونوں ماحول سے اخذ کرتے ہیں۔ لیکن یہ صرف انسان کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے علم کے خزانے کو الفاظ کی صورت دیتا اور اسے کتاب کی تجوری میں محفوظ کر دیتا ہے تاکہ دوسرے لوگ علم کے اس خزانے سے استفادہ کرسکیں۔ قلم و کتاب کا یہی وہ میدان ہے جہاں انسان نے سب سے بڑھ کر سیکھنے اور سکھانے کی اپنی اس استعداد کا مظاہرہ کیا ہے۔

کتاب پڑھنا صرف انسان اور جانور ہی کا فرق نہیں، بلکہ ایک قوم اور دوسری قوم کا بھی فرق بن جاتا ہے۔ جس قوم میں قلم و کتاب کی حکومت ہو، وہ قوم دوسری اقوام پر اسی طرح حکومت کرتی ہے جس انسان جانوروں پر حکومت کرتے ہیں۔

تاریخ بتاتی ہے کہ قرآن کریم نے مسلمانوں میں لکھنے پڑھنے کا ایک غیر معمولی ذوق پیدا کر دیا تھا۔ یہ ذوق مذہب کے پس منظر میں پیدا ہوا تھا، مگر جب ایک دفعہ پیدا ہو گیا تو صرف مذہب تک محدود نہیں رہا، بلکہ علم کی تمام شاخوں تک پھیل گیا۔ جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہزار برس تک مسلمان دنیا پر حکومت کرتے رہے۔ مسلمانوں کا زوال بھی جس واقعہ سے شروع ہوا، وہ یہی تھا کہ بغداد اور اسپین میں مسلمانوں کے کتابوں کے ذخیرے یا تو جلا دیے گئے یا پھر مسلمانوں کی شکست کے بعد عیسائیوں کے ہاتھ لگ گئے۔ یہی کتابیں یورپ پہنچیں تو وہ آنے والے دنوں میں دنیا کے حکمران بن گئے۔ آج بھی اگر ہم ترقی کی شاہ راہ پر قدم رکھنا چاہتے ہیں تو اس کا ذریعہ صرف یہ ہے کہ لوگوں میں پڑھنے کی عادت پیدا کریں۔ کیونکہ علم کی فصل قلم و کتاب کی جس زمین پر اگتی ہے، اسے پڑھنے کا شوق رکھنے والے لوگ سیراب کرتے ہیں۔ اور جس معاشرے سے مطالعے کا ذوق اور عادت ختم ہو جائے، وہاں علم کی پیداوار ختم ہو جاتی ہے۔ جس قوم میں علم نہ ہو، اس کا انجام سوائے مغلوبیت کے کچھ اور نہیں ہو سکتا۔

# متفرق سوالات

''دنیاٹی وی کے پروگرام ''دین ودانش۔ جاوید احمد غامدی کے ساتھ'' کے سوال وجواب کا انتخاب پیش خدمت ہے۔اس کی ترتیب اور تلخیص کا کام دنیاٹی وی کے شعبہ مذہبی امور نے انجام دیا ہے۔''



## مسلمانوں کی حالت زار کی وجہ

سوال: مسلمانوں کی حالت زار کی وجہ کیا ہے اور اس کا حل کیا ہے؟

جواب: پچھلے دوتین سو برسوں میں علم نے غیر معمولی ترقی کی ہے۔ خاص طور پر طبعی علوم میں بہت ترقی ہوئی ہے۔ مغرب میں اس کا ایک خاص پس منظر ہے۔ یہ بات ایک معلوم حقیقت ہے کہ مغرب میں پہلے اصلاح (Reformation) کی ایک تحریک چلی، اس کو اصلاح دین کی تحریک کہا جاتا ہے، جس کے بارے میں اقبال نے کہا کہ 'دیکھ چکا المنی شورش اصلاح دیں'۔ اسی تحریک نے وہاں نشأۃ ثانیہ (Renaissance) کے لیے بنیادیں فراہم کیں۔ یہ ایک نوعیت کا احیائے علوم تھا۔ جو علوم پہلے موجود تھے، ان میں زندگی آئی۔ نئے علوم دریافت ہوئے۔ علوم سے متعلق لوگوں کا زاویۂ نظر بدلہ۔ پہلے کلیسا جس چیز پر مہر ثبت کر دیتا تھا، وہی مستند قرار پاتی تھی۔ اب انسان نے اپنے تجربے اور مشاہدے سے چیزوں کو دوسرے زاویوں سے دیکھنا شروع کیا۔

ایک لمبے عرصے تک ارسطو کی منطق استخراجیہ (Deductive logic) کا بہت غلبہ رہا۔ پھر لوگوں نے استقرا کے ذریعے سے بہت سے علوم وفنون میں بعض انکشافات کرنا شروع کیے، جس کے اثرات زندگی، تہذیب و تمدن اور معیشت و معاشرت پر پڑنا شروع ہو گئے۔ اس کے بعد سائنسی انقلاب آیا۔ زرعی دور ختم ہو گیا، Feudal system ختم ہو گیا، جمہوریت وجود میں آ گئی، صنعتی انقلاب آ گیا۔ اور اب ہمارے دیکھتے دیکھتے ٹیکنالوجی کا ایک عظیم سیلاب ہے، جو ہر طرف نظر آ رہا ہے، اس کے اثرات ملکوں کی معیشت، معاشرت، مواصلات، غرض ہر شعبے

پر پڑے ہیں۔ لوگوں کے ایک دوسروں سے سیکھنے کے اطوار اور انداز تبدیل ہو گئے۔ یونیورسٹیاں وجود میں آئیں، جن کے پڑھنے پڑھانے کے طریقے بالکل تبدیل ہوئے۔ اور پھر اس کے بعد نئے سے نئے اسلحے وجود میں آنے لگ گئے۔ یہ وہ سارا پس منظر ہے جس میں دنیا تبدیل ہو گئی۔ اس وقت آپ ایک تبدیل شدہ دنیا کو دیکھتے ہیں۔ مسلمان اس دور میں شریک ہی نہیں ہو سکے اور اس میں پیچھے رہ گئے۔ یعنی جب دنیا کے اندر یہ سب کچھ ہو رہا تھا، وہ اس سے بالکل بے تعلق تھے۔ اگر مغلوں کے آخری زمانے، صفوی خاندان اور سلطنت عثمانیہ کی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ کہیں سوئے ہوئے ہیں۔ ان کو اس کا احساس ہی نہیں کہ دنیا میں کیا ہونے والا ہے۔ ہمیں بھی Reformation کی ضرورت تھی۔ اس لحاظ سے نہیں کہ ہمارے پاس جو مذہب، اس میں کسی اصلاح کی گنجایش پیدا ہو گئی تھی۔ ہمارے پاس تو خدا کا دین تھا، جو بالکل آخری صورت میں ہمیں دیا گیا تھا، لیکن اس دین کو انسانوں نے وقتاً فوقتاً سمجھا تھا، اس کی بنیاد پر ایک فقہ وجود میں آئی تھی۔ کچھ تصورات قائم ہو گئے تھے۔ کلچر کا بھی اس پر کسی حد تک اثر ہو گیا تھا۔ ہمیں Reformation کی ضرورت دراصل اس انسانی کام کے بارے میں تھی۔ ہمیں بھی اس بات کی ضرورت تھی کہ ہم طبعی علوم کی طرف رجوع کرتے، کیونکہ ایک لمبے عرصے سے ہمارے ہاں لوگوں کی زیادہ دلچسپی مابعد الطبیعیات (Metaphysics) سے رہی۔ فلسفہ آیا تو اس میں بھی یہ علوم ہمارے ہاں زیادہ دلچسپی کا باعث بنے۔ تصوف اور علم کلام میں بھی یہی چیزیں زیر بحث رہیں۔ اس کے نتیجے میں طبعی علوم سے ہماری وہ مناسبت نہیں ہو سکی، جو کہ اصل میں ہونی چاہیے تھی۔

ہمارے ہاں عام طور پر طبعی علوم کے ماہر بڑے لوگ نہیں سمجھے جاتے تھے۔ فلسفے، تصوف، شاعری اور ادب کے بڑے لوگ ہمارے ہاں زیادہ نمایاں ہوتے تھے۔ ایک خاص نوعیت کے پس منظر میں ہمارے ہاں بڑے لوگ پیدا ہوتے رہے۔ قرآن مجید ہمارے دینی علوم میں محور و مرکز کے مقام پر نہیں رہا۔ قرآن مجید ہمیں بہت کچھ دے سکتا تھا، یعنی ایک طرف تو وہ ہمیں خدا کی طرف سے آنے والی ہدایت دیتا، جو ہمارے لیے ابدی ہدایت ہے، دوسری طرف وہ رویہ (Attitude) دیتا کہ ہم اوہام کے بارے میں کیا رویہ اختیار کریں، ہم طبعی علوم کے بارے میں کیا روش اختیار کریں۔ کائنات کے بارے میں ہمارا زاویۂ نظر کیا ہونا چاہیے۔ یہ چیزیں بھی قرآن مجید سے بے پروائی کی وجہ سے ہمارے ہاں قابلِ توجہ نہیں رہیں۔ پھر اسرائیلیات کا ایک طوفان تفسیروں میں در آیا۔ اور اس کے نتیجے میں وہاں بھی فقہی اور کلامی موشگافیوں کے علاوہ کوئی چیز نظر نہیں آتی۔ قرآن کو ہمارے ہاں ایک زندہ کتاب کے طور پر کردار ادا کرنا چاہیے تھا، ہماری اپنی کوتاہی کی وجہ سے ایسا نہ ہو سکا۔ قرآن تو ایک کتابِ زندہ ہے جو ایک دوسرے جہان کی

ہمیں خبر دیتی ہے۔اس کی حکمت لازوال ہے۔لیکن اس سب کچھ کے باوجود مسلمان اس کتابِ زندہ سے فائدہ نہیں اٹھا سکے۔ یہ چیز ہمیں مذہبی لحاظ سے ایک محکم جگہ پر کھڑا کر سکتی تھی، ہمارے امتیاز کو قائم کر سکتی تھی، دنیا بھر کے لیے ہمیں روشنی کا منارہ بنا سکتی تھی، ہم اس سے بھی محروم ہوئے اور طبعی علوم سے بھی۔ یہ دونوں وجہیں ہیں جو مل کر ہمارے زوال کا باعث بن گئی ہیں۔

## قرآن مجید کی تعلیم اور اچھا معاشرہ

سوال: اگر قرآن مجید کا علم عام ہو جائے تو کیا اس سے اخلاقی، سیاسی اور ملکی معاملات حل ہو جائیں گے اور ایک اچھا معاشرہ قائم ہو جائے گا؟

جواب: اس میں دو الگ الگ چیزیں ہیں، جن کو سمجھنا چاہیے۔ پہلی چیز تو طبعی علوم ہیں۔ ان میں ہمارے ہاں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔ یعنی نہ Reformation ہو سکی، نہ Renaissance ہو سکا، اور نہ ہی سائنسی انقلاب سے ہم نے فائدہ اٹھایا۔ اس معاملے میں ہم دنیا کے ساتھ چل ہی نہیں سکے اور پیچھے رہ گئے۔ اور ایک خاص جگہ پر پہنچ کر ہمارے ہاں سب کچھ رک گیا۔ اس سے آگے ہم دیکھ ہی نہیں سکے۔ اس کے بعد سے ہم اصل میں receiving end پر ہیں۔ مغرب سے جو کچھ آتا ہے، کسی نہ کسی حد تک اس کو کبھی نگلنے کی کوشش کرتے ہیں، اور کبھی اگلنے کی، اسی میں ہماری دو تین صدیاں گزر گئی ہیں۔ خود ہمارے ہاں علوم کے معاملے میں وہ رویہ پیدا ہی نہیں ہوا جو مغرب میں پیدا ہوا۔ اور اس وقت بھی ہمارے ہاں کوئی تنقیدی مزاج نہیں ہے۔ ہم تاریخی معاملات میں، اپنی شخصیات اور افکار سے متعلق بھی تنقیدی رویہ اپنے اندر پیدا کر ہی نہیں پاتے۔ اس طرح کی چیزوں کو بھی ہم جذبات سے دیکھتے ہیں۔ اس لیے ہم کبھی آگے نہیں بڑھ سکتے۔ ترقی کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ بے رحمانہ تنقید کا ذوق اپنے اندر پیدا کیا جائے یعنی جو چیز بھی آپ کے ہاں موجود ہے، آپ اس کو ادھیڑ کر دکھا سکیں کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ لوگ خیال کرتے ہیں کہ اس سے چیزیں اپنی جگہ سے ہل جائیں گی۔ لیکن اس سے چیزیں اپنی جگہ سے ہلیں گی نہیں، بلکہ وہ اپنی صحیح جگہ پر آ جائیں گی۔ اسی سے اصل میں انسان آگے بڑھتا ہے، ترقی کی راہ یہی ہے۔ ہمارے ہاں یہ چیز کسی علم میں بھی جائز یا روا نہیں رکھی جاتی۔ علمی و فکری زوال کی وجہ تو یہ رویے ہیں۔ لیکن ہمارے اخلاقی وجود کی حفاظت قرآن کو کرنا تھی۔ جس مقصد کے لیے وہ آیا تھا اس میں بھی ہم پستی میں جا چکے ہیں۔ صرف اتنا ہی نہیں ہے کہ ہم طبعی علوم میں پیچھے چلے گئے ہیں، بلکہ ہمارے ہاں دیانت، امانت، لوگوں کے حقوق کا تحفظ، ہمسایے کا خیال یہ سب چیزیں بالکل بے معنی ہو کر رہ گئی ہیں۔ اس وقت صورت حال یہ ہے کہ ہم وہ بدقسمت قوم ہیں کہ ہماری بنی ہوئی دوا کے

بارے میں بھی اعتماد نہیں ہوتا کہ یہ مریض کو دی جا سکتی ہے یا نہیں۔ جب یہ صورت حال کسی قوم کے اندر پیدا ہو جائے تو اس کے بعد وہ دنیا میں کیسے کھڑی ہو سکتی ہے؟ دنیا میں آپ یا علم کی بنیاد پر کھڑے ہوتے ہیں یا اخلاق کی بنیاد پر۔ علم و اخلاق دونوں میں آپ امتیاز کی جگہ پر چلے جائیں تو دنیا کے اندر آپ کے لیے راستے کھل جاتے ہیں۔ ان دونوں لحاظ سے ہم پست ہو گئے، یعنی قرآن مجید کو ہمارے اخلاقی وجود کو جس طریقے سے کنٹرول کرنا تھا، وہ چیز بھی ختم ہو گئی اور علوم میں ترقی کر کے جہاں ہمیں جانا تھا، اس کو بھی ہم نے قابل توجہ نہیں سمجھا۔

دوسری بدقسمتی یہ ہے کہ ہمارے ہاں جو لیڈر شپ پیدا ہوئی، اس نے اس صورت حال کا تجزیہ کرنے کے بجائے ہمیں تین نکاتی لائحۂ عمل دے دیا۔ پہلا یہ کہ لوگوں کے اندر جذبۂ جہاد پیدا کیا جائے، اس کے نتیجے میں آپ برتری کے مقام پر پہنچ جائیں گے۔ دوسرا یہ کہ مسلمان اپنے حقوق کے لیے دنیا کے ساتھ لڑنے کے لیے تیار ہو جائیں۔ اور تیسرا یہ کہ ہمارے پاس جو کچھ شریعت ہے، وہ پورا کا پورا ایک نظام ہے، اگر ہم اس کو نافذ کر دیں تو اس سے دودھ کے سوتے بہنے شروع ہو جائیں گے۔ یہ تینوں ہی باتیں اپنی ذات میں کوئی حقیقت نہیں رکھتیں۔

دنیا میں اللہ تعالیٰ کا ایک قانون ہے جس کے تحت قوموں کو عروج و زوال حاصل ہوتا ہے۔ اس میں جذبہ بھی بڑی اہمیت رکھنے والی چیز ہے، لیکن کچھ بنیادیں موجود ہوں تو جذبہ کام کرتا ہے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ کوئی بنیاد ہی نہیں ہے اور محض جذبے کی بنیاد پر آپ کوئی نتیجہ حاصل کر لیں۔ جب آپ علمی لحاظ سے بہت پیچھے رہ جائیں، جب آپ کی اقتصادی حالت انتہائی پست ہو جائے، جب آپ کے ہاں جہالت عام ہو جائے، جب آپ کا اخلاقی وجود خوف ناک انحطاط میں چلا جائے تو اس میں محض جذبہ کچھ نہیں کر سکتا۔ ہماری قیادت کو چاہیے تھا کہ وہ اس صورت حال کا تجزیہ کر کے مسلمانوں کی تعمیر کا کام کرتی، تہذیب نفس کا کام کرتی، اور ان میں علم کا ذوق پیدا کرتی۔ چاہیے تھا کہ ہم آپس کے جھگڑے کچھ دیر کے لیے اٹھا کے رکھ دیں، ہم دنیا کے ساتھ مزاحمت کی تحریکیں چلانے کے بجائے، پہلے دنیا سے سیکھنے کی کوشش کرتے۔ اپنے آپ کو اس جگہ پہنچاتے جہاں دنیا پہنچ چکی ہوئی تھی۔ جب علم کے لحاظ سے اپنے آپ کو وہاں پہنچا لیتے تو پھر حق و انصاف کے لیے بھی کوئی جدوجہد کر لیتے۔ ہم نے جو پہلے کرنے کا کام تھا اس کو دوسرے درجے میں رکھ دیا۔

## عروج و زوال کا قانون

سوال: موجودہ دور میں جب یہ بات کی جاتی ہے کہ قوم کی تعمیر ہونی چاہیے، ہمیں اپنے اندر صبر پیدا کرنا چاہیے۔ اس وقت ہم اپنی قوتیں، بہترین نوجوان اور وسائل جو غیر ضروری معاملات کی جدوجہد میں ضائع کر رہے

ہیں، ان کو اپنی تعمیر پر صرف کریں تو جواب میں کہا جاتا ہے کہ مغرب تو اصل میں یہی چاہتا ہے کہ ایسا ہی کریں اور یہ کشاکش ختم ہو جائے تاکہ میدان ان کے لیے چھوڑ دیا جائے۔ اس بارے میں آپ کیا فرمائیں گے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے میدان کسی کے ہاتھ میں بھی ہمیشہ کے لیے نہیں دے رکھا ہوا۔ ہم دنیا پر حکومت کر رہے تھے تو میدان ہمارے ہاتھ سے بھی نکل گیا۔ اللہ تعالیٰ کا ایک قانون ہے جس کے تحت قوموں کا عروج و زوال ہوتا رہتا ہے۔ جب مغرب نے اپنا حق ثابت کر دیا تو ان کو دنیا کی حکومت حاصل ہوئی۔ ہم بھی استحقاق پیدا کر لیں گے تو خدا کا ہاتھ فوراً کارفرما ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بات قرآن مجید میں بہت اچھے طریقے سے واضح کر دی ہے کہ 'اِنَّ اللّٰهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰى يُغَيِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِهِمْ' (الرعد ۱۳:۱۱) (اللہ کسی قوم کے ساتھ اپنا معاملہ اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک وہ خود اپنی روش میں تبدیلی نہ کرے)۔ اللہ قوموں کا انتخاب تو آزمایش اور امتحان کے اصول پر کرتا ہے اور ہر قوم کو باری باری موقع دیتا ہے کہ وہ میدان میں آئے اور جو کچھ کر سکتی ہے کرے، لیکن اس کے ہاتھ سے اقتدار اس وقت چھینتا ہے، جب وہ خود اپنے ساتھ زیادتی کر بیٹھتی ہے۔ قرآن مجید نے تو یہ اعلان کیا ہے کہ اس دنیا کے ختم ہونے سے پہلے ایک ایک قوم کو اس اسٹیج پر نمودار ہونا ہے اور اس کے بعد اس کو ہلاکت کے سپرد ہو جانا ہے۔ یہ معاملہ تو چل رہا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دنیا میں کسی کو کھلا ہاتھ دے رکھا ہوا ہے اور شیطان کے ہاتھ میں دنیا کی باگ آ گئی ہے۔ ایک قانون ہے جس کے مطابق معاملات ہو رہے ہیں۔ اگر ہم اس قانون کے تقاضوں کو پورا کرنے کے قابل ہو جائیں گے تو ہمارے حق میں بھی فیصلہ ہو سکتا ہے۔ ہمارے لیے اصلی کام جو کرنے کا تھا وہ اس بات کا احساس کرنے کا تھا کہ ہم علم و اخلاق اور سیرت و کردار میں پیچھے رہ گئے ہیں۔ یہ وہ چیزیں ہیں جن کو ہدف بنا کر ہمیں کام کرنے کی ضرورت تھی۔ یہ جو سیاسی نوعیت کے بعض جھگڑوں کو ہم بڑی اہمیت دے لیتے ہیں اور جن کو اپنے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ بنا لیتے ہیں، ان کے معاملے میں حقیقت پسندانہ رویہ ناگزیر تھا۔

یہ تلخ حقیقت یاد رکھنی چاہیے کہ جب آپ دنیا میں پیچھے رہ جاتے ہیں تو پھر آپ کو انصاف نہیں ملا کرتا۔ پھر آپ ممکنات کے اندر سے راستہ نکالتے ہیں۔ اس طرح کے موقعوں پر اچھی لیڈرشپ وہ ہوتی ہے، جو اپنے آپ کو بچا لے جائے۔ انبیا علیہم السلام نے یہ موقع حاصل کیا ہے۔ سیدنا مسیح نے یہی کیا، سیدنا موسیٰ علیہ السلام نے بھی یہی کیا۔ خود رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے موقع پر، مزاحمت سے ہاتھ کھینچ کر، امن کا معاہدہ کر کے اپنے لیے کسی حد تک موقع حاصل کیا تاکہ اپنی تعمیر کی جا سکے، اپنی دعوت کو پھیلایا جا سکے۔

# اسلامی نظام اور مسائل کا حل

سوال: کیا اسلامی نظام کا نفاذ تمام مسائل کا حل ہے؟

جواب: اسلامی نظام کہیں نظام کے طور پر بنا کے رکھا ہوا نہیں ہے۔ اللہ نے ہمیں ایک شریعت دی ہے، اس میں کچھ چیزوں کے بارے میں اپنا قانون دے دیا ہے۔ اس کی بنیاد پر ہم نظام بنائیں گے۔ اس میں بھی علمی کام کی ضرورت ہے۔ ہمیں دیکھنا چاہیے کہ موجودہ دنیا میں نظام کیا چیز ہے؟ وہ کس سطح پر پہنچ گیا ہے؟ جو جمہوری نظام دنیا میں متعارف ہوا ہے، اس کے تحت جو ادارے بنے ہیں، عدلیہ جس طریقے سے قاعدہ وقانون کی پابند ہوئی ہے، جس طریقے سے اسمبلیوں اور پارلیمنٹ کا ایک پورا کا پورا ضابطہ وجود میں آیا ہے، اسے سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ نظام دنیا نے بہت Develope کر کے آخری انتہا تک پہنچا دیے ہیں۔ ان کے اندر انسانوں کے بے شمار تجربات شامل ہو گئے ہیں۔ ہم بھی جب اسلام کی بنیاد پر کسی نظام کی بات کرتے ہیں تو وہاں بھی ہم کو علمی کام کرنا ہوگا۔ اس لیے علم میں اگر ہم پیچھے ہیں تو کچھ بھی نہیں ہو سکتا۔ اللہ کی شریعت سے جو برکات ہمیں مل سکتی ہیں، وہ بھی اس وقت ملیں گی جب بحیثیت مجموعی شریعت ہمارے پورے کے پورے معاشرے کے اندر ایک ارتقائی عمل کے ذریعے سے ظہور پذیر ہو گی۔ ہمارے پاس کوئی بنا ہوا نظام کہیں موجود نہیں ہے۔ ہمارے پاس صرف چند چیزوں کے بارے میں اللہ کی ہدایت موجود ہے۔ اور یہ بڑی نعمت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اپنی شریعت کا حامل بنایا ہے اور ہمیں اس کا علم بردار بن کے رہنا چاہیے۔ لیکن پہلے ہماری زندگی کے ساتھ اس کا تعلق علمی سطح پر قائم ہوگا، پھر وہ ہمارے معاشرے کے لیے ایک ثقافتی اور تہذیبی حقیقت بنے گی۔ اس کے بعد ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اب وہ ہمارے اندر نفوذ کر گئی ہے۔ اصل میں دین کا نفاذ نہیں ہوتا، اس کا نفوذ ہوتا ہے۔ وہ ہماری روح میں اترتا ہے، ہمارے دل و دماغ کا حصہ بنتا ہے، ہماری تہذیب اور معاشرت کا حصہ بنتا ہے۔ وہ محض قانون نہیں ہے۔ اس میں تو درحقیقت دل و دماغ بدلتے ہیں، روحیں بدلتی ہیں۔ ایک نئی انسانیت وجود میں آتی ہے جو اعلیٰ اقدار کی حامل ہے۔ اعلیٰ اقدار جب معاشرتی نظم کا حصہ بن جاتی ہیں، تب کہیں جا کر ان کی برکات سامنے آتی ہیں۔ اگر لوگ جھوٹ بولتے ہیں، بد دیانتی کرتے ہیں، کم تولتے ہیں، لوگوں کا مال کھاتے ہیں، ہر موقع پر دوسروں کو نقصان پہنچانے کے درپے ہیں، جان و مال اور آبرو کی حفاظت کسی کی محفوظ نہیں تو کون سا نظام ہے جو آپ کو ان چیزوں سے روکے گا۔ اس کے لیے قوم کی تعمیر کا کام کرنا پڑے گا۔ قوم کی تعمیر جس طرح اخلاقی لحاظ سے کرنا ضروری ہے، اسی طرح علمی لحاظ سے بھی کرنا ضروری ہے۔ ہماری توجہات کا مرکز یہ چیزیں ہونی چاہییں۔ ہمیں اپنے جھگڑے اور سیاسی مقاصد ایک طرف رکھ کے، اس چیز کے اوپر اپنی قوت، اپنا

سرمایہ، اپنی بہترین صلاحیتیں صرف کرنی چاہییں۔

## جانوروں کی تخلیق کا مقصد

سوال: خشکی اور پانی کے کچھ جانور حلال نہیں ہیں، ان کی تخلیق کا کیا مقصد ہے؟

جواب: اللہ تعالیٰ نے یہ دنیا صرف کھانے کے لیے نہیں بنائی، بلکہ اپنی تخلیقی فعالیت کے ظہور کے لیے بنائی ہے۔ اس میں ہماری جمالیات کی تسکین کا سامان پیدا کیا ہے۔ اس میں خدا کی تخلیقی فعالیت کا ظہور ہوا ہے۔ اس کے ذریعے سے اللہ کی صفات ہمارے سامنے آتی ہیں۔ اس دنیا میں ہمیں جو بے شمار مخلوقات نظر آتی ہیں، یہ خدا تعالیٰ کے بارے میں ہمیں ایک تصور دیتی ہیں کہ وہ خالق کیسا ہوگا، اس کی تخلیق میں کیسا تنوع ہے، کیسی جدت ہے۔ ہزاروں کی تعداد میں species (انواع) ہیں جو دنیا کے اندر خدا نے پیدا کر دی ہیں۔ بقول شیخ سعدی: 'ہر ورقش دفتر یست معرفت کردگار'۔ (ہر پتے میں خدا کی معرفت کی ایک دنیا ہے) اصل میں تو یہ ساری کی ساری کائنات اس طرح پیدا کی گئی ہے کہ اس کے ذریعے سے آپ اپنے پروردگار کی معرفت حاصل کریں، کجا یہ کہ انسان اس کو صرف کھانے کی چیز سمجھ لے۔



## علم نجوم کی حقیقت

سوال: علم نجوم کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟

جواب: یہ محض اوہام پرستی ہے، یہ کوئی سائنسی علم نہیں ہے۔ اور اس کے مقدمات بہت ماضی میں دفن ہو چکے ہیں، دنیا اب بہت آگے بڑھ گئی۔ ایک مسلمان کو اگر اچھی زندگی بسر کرنی ہے تو دو چیزوں پر اس کو اپنے علم اور عمل کی بنیاد رکھنی چاہیے۔ پہلی چیز ہے دین، جو اللہ کی کتاب اور اس کے پیغمبر کی سنت میں ہے۔ اور دوسرے سائنسی حقائق پر، جو دنیا کے اندر علم کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔

یہ جو علم نجوم کی طرح کے علم ہیں، ان میں انسان اوہام میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کے سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں ماؤف ہو جاتی ہیں اور وہ اسی طرح کی چیزوں کے درپے ہوا رہتا ہے۔ اللہ نے اس کو جو عقل دی ہے، اس کو وہ استعمال ہی نہیں کرتا۔ علم کی ترقی بھی اس کے نتیجے میں رکتی ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے ان علوم کو پسند نہیں کیا۔ تورات میں بھی ان علوم کی مذمت آئی ہے۔ کیونکہ اس طرح کے جتنے بھی علوم ہیں وہ انسان کو مستقبل کے بارے میں بعض ایسے توہمات میں مبتلا کر دیتے ہیں جس کے بعد صحیح سوچنے کا طریقہ آہستہ آہستہ ختم ہوتا چلا جاتا ہے۔

# آخرت میں جواب دہی کی بنیاد

سوال: ہمارا عقیدہ ہے کہ اگر ایمان کی حالت میں موت آ جائے تو صحیح ہے، ورنہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم ہے۔ جبکہ انسان کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اتنا روایت پسند ہے کہ اگر عیسائی کے ہاں پیدا ہوتا ہے تو ساری عمر عیسائی ہی رہتا ہے، اور اگر ہندو کے ہاں پیدا ہوتا ہے تو ساری عمر ہندو ہی رہتا ہے اور کسی دوسرے کے ایمان و عقیدے کی طرف نہیں دیکھتا۔ جب انسان اتنا روایت پسند ہے تو پھر اتنی سخت سزا کیوں رکھی گئی ہے کہ وہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں جائے گا؟

جواب: آخرت میں جس بنیاد پر مواخذہ ہو گا وہ یہ ہے کہ ایک مسیحی، ہندو یا مسلمان جس چیز پر اپنی زندگی بسر کر رہا تھا جو اس نے اپنے والدین سے پائی تھی تو کسی خاص موقع پر اس کی عقل یا اس کے علم نے اس کے سامنے ایک سوال رکھ دیا تو اس نے اس موقع پر کیا ردعمل ظاہر کیا؟ اسی طرح سے اگر کوئی دعوت یا کوئی پیغام، کوئی نئی بات اس تک پہنچی، دین اور مذہب کے بارے میں کوئی حقیقت اس کے سامنے آئی تو اس نے کیا ردعمل ظاہر کیا؟ یہ ہے وہ بنیاد جس پر اللہ تعالیٰ مواخذہ کریں گے۔ قرآن نے بڑے مذاہب کا نام لے کر یہ اعلان کر دیا ہے کہ اگر لوگوں کا اللہ پر سچا ایمان ہے، وہ قیامت کی جواب دہی کے احساس کے ساتھ جی رہے ہیں اور اچھا عمل کر رہے ہیں تو اللہ کے لیے ان کے ہاں نجات کی ضمانت ہے بشرطیکہ انھوں نے کسی بڑے جرم کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ جس طرح قتل ایک بڑا جرم ہے، بدکاری کو زندگی کا وطیرہ بنا لینا ایک بڑا جرم ہے۔ اسی طرح ایک بہت بڑا جرم یہ ہے کہ ایک پیغمبر کے بارے میں جب آپ پر واضح ہو گیا کہ وہ خدا کا سچا پیغمبر ہے اور آپ نے اسے ماننے سے انکار کر دیا۔ یعنی جب آپ پر یہ بات واضح ہو گئی کہ مسیح علیہ السلام خدا کے سچے پیغمبر ہیں، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خدا کے سچے پیغمبر ہیں، پھر بھی آپ نے جانتے بوجھتے، ضد کی وجہ سے ان کو ماننے سے انکار کر دیا تو تب آپ مواخذے میں آئیں گے۔ ورنہ اللہ تعالیٰ دنیا کے تمام لوگوں سے جتنی حقیقت ان تک پہنچی ہے، اس کی بنیاد پر مواخذہ (جواب دہی) کریں گے۔ اس کو قرآن اس طرح بیان کرتا ہے کہ جس کو جتنا علم ملا ہے، اس کی بنیاد پر خدا اس سے پوچھے گا۔

اشاریہ

عقیل احمد انجم

# اشاریہ ماہنامہ ''اشراق'' ۲۰۰۹ء



## قرآنیات

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| جنوری | المائدہ | (۵: ۲۰-۲۶) | جاوید احمد غامدی | صفحہ | ۵ |
| فروری | 〃 | (۹) | 〃 | 〃 | ۵ |
| مارچ | 〃 | (۱۰) | 〃 | 〃 | ۵ |
| اپریل | 〃 | (۱۱) | 〃 | 〃 | ۵ |
| مئی | 〃 | (۱۲) | 〃 | 〃 | ۵ |
| جون | المائدہ | (۱۳) | 〃 | 〃 | ۵ |
| جولائی | 〃 | (۱۴) | 〃 | 〃 | ۱۳ |
| اگست | 〃 | (۱۵) | 〃 | 〃 | ۵ |
| ستمبر | 〃 | (۱۶) | 〃 | 〃 | ۹ |
| اکتوبر | 〃 | (۱۷) | 〃 | 〃 | ۵ |
| نومبر | 〃 | (۱۸) | 〃 | 〃 | ۵ |
| دسمبر | 〃 | (۱۹) | 〃 | 〃 | ۵ |

## معارف نبوی





## دین و دانش

## شذرات





## نقطۂ نظر

## سیر و سوانح



## یسئلون

## وفیات



## نقد و نظر



## اصلاح و دعوت

## تبصرہ کتب



## ادبیات



## مختارات



## مناجات



## اشاریہ